DICCIONARIO DE FILOSOFÍA

Walter Brugger

Herder

Este *Diccionario de Filosofía* consta esencialmente de un cuerpo de artículos, con breve y escogida bibliografía, y un esquema de historia de la filosofía. Tiene, ante todo, el mérito de la información abundante y exacta que nos ofrece, tanto de la filosofía poskantiana como de la filosofía escolástica; tanto de la antigua y medieval como de la moderna; tanto de las filosofías occidentales como de las orientales (upanishad, budismo, shintoísmo, confucianismo...).

Otro mérito, y no pequeño, de la obra lo constituye el criterio seguro con que ha sido escrita. Cada día nos es más preciso huir de libros superficiales; es absolutamente necesario volver a la solidez sistemática, la que resiste la acción demoledora y pasajera de modas.

No se trata de explicar vocablos que quizá se usan sólo raras veces, sino de presentar en su conexión real los conceptos filosóficos vivos en el filosofar de hoy. Por eso pareció obligado no proceder de manera atomizada dedicando a cada vocablo un artículo independiente, sino tener en cuenta el hecho de que en filosofía lo que importa sobre todo es el conjunto del pensamiento.

Un vocabulario ideológico posibilita el hallazgo rápido de los términos buscados y nos indica los artículos en que se estudian.

Esta nueva edición castellana tiene como base la decimoquinta edición original alemana en la cual, tanto el director de la presente obra como sus colaboradores, con el sincero propósito de presentar los grandes problemas del hombre y las directrices de la filosofía moderna y actual a la luz de la tradición filosófica de Occidente, han llevado a cabo una gran tarea de renovación y ampliación, con lo que, a los méritos indicados hay que añadir el de su gran actualidad.

Por último la bibliografía ha sido igualmente completada y puesta al día, lo que proporciona a la obra un aire de modernidad, y hace que se mantenga siempre en vanguardia de obras similares.



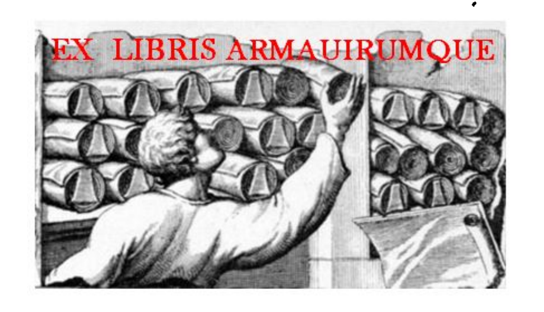
BIBLIOTECA HERDER

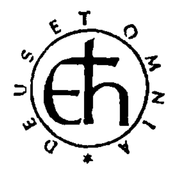
SECCIÓN DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

VOLUMEN 1

DICCIONARIO DE FILOSOFÍA

Por WALTER BRUGGER, S. I.





BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1969

WALTER BRUGGER, S. I.

DICCIONARIO DE FILOSOFÍA

Redactado con la colaboración de los profesores
del Colegio Berchmans de Pullach (Munich)
y de otros profesores

TRADUCCIÓN POR
JOSÉ MARÍA VÉLEZ CANTARELL
Licenciado en Filosofía

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1969

La versión española se ha hecho sobre la 6.ª edición del *Philosophisches Wörterbuch* de WALTER BRUGGER, S. I., publicado en 1957 por Verlag Herder & Co., de Friburgo de Brisgovia (Alemania)

Primera edición 1953
Sexta edición 1969

NIHIL OBSTAT: El Censor, Dr. JUAN A. VENTOSA, Pbro.

IMPRÍMASE: Barcelona, 31 de agosto de 1957
† GREGORIO, Arzobispo-Obispo de Barcelona

Por mandato de su Excia. Revma.,
ALEJANDRO PECH, Pbro., Canciller-Secretario

N.º Rgto. 3869-60

Reproducción Offset: GRAFESA, Nápoles, 249 - Barcelona — Depósito Legal: B. 1057-1958

ÍNDICE GENERAL

DEL PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN ESPAÑOLA

Esta preciosa obra, sobre el mérito de ser una quintaesencia de riquísimo contenido filosófico, tiene también otros muchos. No los mencionaré todos, pero rogaría al lector que tuviera presentes dos, que le dan un realce singular.

Ante todo la información abundante y exacta, tanto de la filosofía postkantiana, como de la filosofía escolástica, tanto de la antigua y medieval, como de la moderna. Hay diccionarios que informan con exactitud sobre el contenido de sistemas filosóficos del siglo pasado y del actual. También podría encontrarse alguno que por lo menos parcialmente informase del contenido de la filosofía escolástica. Pero un diccionario que, como éste, sepa hermanar las dos cosas, es a la vez sumamente apreciable y poco frecuente.

Otro mérito, y no pequeño, de la obra lo constituye el criterio seguro con que ha sido escrita. Cada día nos es más preciso huir de libros superficiales; es absolutamente necesario volver a la solidez sistemática, la que resiste la acción demoledora y pasajera de modas, y, en cambio, fija sillares que permanecen a través de los siglos como fundamento que sobrellevará futuros edificios.

Finalmente, entre los complementos que lo enriquecen no puede olvidarse la bibliografía, breve pero muy bien escogida, y el interesante esquema de la historia de la filosofía, añadido al final.

JUAN ROIG GIRONELLA, S. I.

PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN ORIGINAL

Desde hacía tiempo se dejaba sentir la necesidad de un diccionario de filosofía que examinara los problemas planteados por el pensamiento filosófico moderno y la época actual a la luz de aquella tradición occidental que culmina en los nombres de Platón, Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás de Aquino. No había un diccionario de esta naturaleza. Los existentes eran grandes diccionarios, al modo del de Eisler, que, como obra de consulta, presta valiosísimos servicios al especialista, pero que, dada la abundancia de sus datos, apenas cuenta para quien no lo es, o eran obras que, como la de H. Schmidt, defienden en muchas cuestiones un punto de vista opuesto al cristiano. En cambio, los diccionarios inspirados en una concepción cristiana del universo tenían, de acuerdo con su finalidad práctica, tan reducidas dimensiones, que la introducción a un conocimiento filosófico más profundo caía fuera de sus límites.

Para satisfacer la necesidad antedicha, el doctor Robert Scherer, de la casa editorial Herder, planeó ya por los años de 1930 la edición de un diccionario de filosofía. A fines de 1937 se nos confió la dirección de la misma. En mayo de 1939 estaban tan adelantados los trabajos preparatorios, que pudo procederse a enviar a los colaboradores la indicación de los artículos que a cada uno correspondían. Estalló entonces la guerra paralizando por el momento la labor. Paulatinamente fué posible ponerla de nuevo en marcha y, en la medida en que se logró superar los obstáculos derivados de las circunstancias, la redacción del original había terminado al acabar el conflicto.

El momento en que la obra aparece no es indiferente para la misión que tiene asignada. Estamos viviendo las horas más sombrías de la historia de nuestra patria. A pesar de ello, confiamos en que sean horas precursoras de un nuevo amanecer, de una nueva luz. ¡Ojalá nos deparen un conocimiento más profundo de los verdaderos valores de nuestro pueblo y de las bases auténticas de la existencia humana! En este aspecto será de la máxima trascendencia que el hombre posea una recta concepción de sí mismo y de su posición en la realidad.

Abrigamos la esperanza de que el *Diccionario de Filosofía* contribuirá por su parte a iniciar y preparar una sana reorganización de la vida. No pretende ofrecer erudición, sino formación de la inteligencia. No tratamos de explicar vocablos que quizá se usan sólo raras veces, ni de reemplazar una enciclopedia o un diccionario de voces extranjeras, sino de presentar en su conexión real los conceptos filosóficos que han pasado a la tradición de Occidente y continúan vivos en el filosofar de hoy. Por eso pareció obligado no proceder de manera atomizada dedicando a todo vocablo un artículo independiente, sino tener en cuenta el hecho de que en filosofía lo que importa sobre todo es el conjunto del pensamiento. Muchas cosas que insertas en sus enlaces reales se comprenden sin larga explicación, serían incomprensibles tratadas por separado. El vocabulario ideológico posibilitará el hallazgo rápido de los términos buscados sin hacer superfluo el estudio de los artículos en que se encuentran. Supuesta, desde luego, en el lector cierta sensibilidad intelectual, el diccionario intenta conducir a aquella actividad que se llama filosofar no sólo tratando materias filosóficas, sino esforzándose por presentarlas mediante el ejercicio vivo y presente de dicha actividad. De ahí que renuncie a ser una mera compilación de textos de la historia de la filosofía y se proponga aclarar con el pensamiento propio el significado histórico de los contenidos filosóficos.

El director se siente obligado a dar las gracias a quienes han colaborado en la realización de la obra, especialmente al claustro de profesores del Colegio Berchmans de Pullach (Munich), y entre ellos, de manera particular, a los Padres J. B. Lotz y J. de Vries, que, tanto en el planteamiento como en la redacción final, han estado infatigablemente a su lado y tienen parte no pequeña en los últimos toques de la obra. Agradezco también desde este lugar a la señorita M. Zöpfl su concurso en la preparación de los índices y corrección de pruebas.

WALTER BRUGGER, S. I.

Munich, 10 de mayo de 1945.

PRÓLOGO A LA QUINTA EDICIÓN ORIGINAL

Han encontrado una acogida tan laudatoria, lo mismo en Alemania que en el extranjero, las anteriores ediciones del Diccionario, que no ha sido preciso modificar sustancialmente su disposición ni la mayor parte de su contenido. Agradecemos, no obstante, los deseos y sugerencias manifestados en las reseñas, y, dentro de lo posible, hemos procurado tenerlos presentes en la preparación de ésta.

Ante todo se han incorporado al texto las correcciones y adiciones añadidas en el apéndice a las ediciones tercera y cuarta. Hemos corregido, además, muchos pasajes con la doble finalidad de destacar el pensamiento en forma todavía más nítida y menos expuesta a falsas interpretaciones, y de rectificar eventuales inexactitudes. Principalmente se han completado y puesto al día las indicaciones bibliográficas que acompañan a cada artículo, prestando a la bibliografía extranjera mayor atención de la que pudimos prestarle durante la guerra y la postguerra inmediata, pero ello en la medida que ha parecido conveniente, suponiendo un público preaominantemente alemán. Respecto a la ordenación de la bibliografía, véanse las «Observaciones».

Se han vuelto a redactar por entero o en gran parte de su texto una serie de artículos cuya enumeración resultaría prolija. Esta edición contiene los siguientes artículos totalmente nuevos: Epiqueya, Especulación, Ética de la situación, Materialismo dialéctico, Ontológico (Argumento), Sensibilidad, Soberanía, Social (Problema), Socialismo, Socialización, Subsidiariedad (Principio de). Advertimos una vez más que no a todos los conceptos que pueden buscarse (y se tratan en la obra) corresponde un artículo. Para encontrarlos con seguridad consúltese el vocabulario ideológico colpcado al principio del libro.

En el esquema de la historia de la filosofía se han sometido íntegramente a nueva redacción las secciones dedicadas a las filosofías francesa, italiana, inglesa, norteamericana, española y rusa. Tanto el vocabulario ideológico como el índice histórico han sido adaptados a las modificaciones del texto, ampliándose dicho índice hasta señalar, en cuanto cabe, todos los artículos en que se hace mención de un autor.

Expresamos aquí nuestra más sincera gratitud a los colaboradores que han contribuido a llevar a cabo la refundición de la obra y a los alumnos del Colegio Berchmans que han cooperado a la corrección de pruebas. La muerte nos ha arrebatado en estos años a nuestros colegas Karl Frank, Josef Fröbes y Jakob Gemmel, y últimamente a Joh. Schuster. Se nos han unido en calidad de nuevos colaboradores Heinrich Falk, Adolf Haas y Georg Trapp. Albert Hartmann (de Francfort del Main) ha tenido la amabilidad de completar la bibliografía de los artículos escritos por Joh. Schuster.

W. B.

Pullach, 2 de enero de 1953.

COLABORADORES

BOLKOVAC, Paul, Hamburgo
BRUGGER, Walter, Pullach (Munich).
FALK, Heinrich, Pullach (Munich).
† FRANK, Karl.
† FRÖBES, Josef.
† GEMMEL, Jakob.
HAAS, Adolf, Pullach (Munich).
JUNK, Nikolaus, Francfort del Main.
KLEINHAPPL, Johannes, Viena.
LOTZ, Johannes B., Roma y Pullach (Munich).
NAUMANN, Viktor, Innsbruck.
NELL-BREUNING, Oswald von, Francfort del Main.
RAST, Maximilian, Lucerna (Suiza).
SANTELER, Josef, Innsbruck.
SCHRÖTELER, Josef, Mönchen-Gladbach.
† SCHUSTER, Johannes.
STEELE, Domhnall, A., Nueva York.
TRAPP, Georg, Pullach (Munich).
VRIES, Josef de, Pullach (Munich).
WILLWOLL, Alexander, Bad Schönbrunn (Zug, Suiza).

OBSERVACIONES

El *Diccionario* consta esencialmente de los artículos y del esquema de la historia de la filosofía. Puesto que no todos los conceptos se tratan en un artículo independiente, pero siempre se abordan en su conexión real, *precede* al texto un vocabulario ideológico. Primero se buscan los vocablos en él. Cuando están impresos en **negrilla**, su explicación se hace en artículos independientes bajo el mismo título; de no ser así, la palabra escrita después de los dos puntos remite al artículo en que se trata el concepto, ya en una definición, ya en una relación que permite comprender su sentido exacto. Si el concepto se encuentra en varios lugares, el de importancia fundamental va impreso en *bastardilla*. Los números colocados entre corchetes [ ], remiten al citado esquema de historia de la filosofía.

La bibliografía que acompaña a casi todos los artículos para facilitar un estudio más amplio, se ha distribuido en los grupos siguientes: *a)* textos clásicos; *b)* bibliografía según la orientación del artículo; *c)* otras concepciones; *d)* historia del problema o concepto; *e)* obras para una primera iniciación. Sin embargo, no siempre están representados todos los grupos.

Si el lector desea información sobre filósofos (época, dirección filosófica, obras, doctrina), lo mejor es que consulte ante todo el índice colocado después del esquema histórico. Los números que siguen al nombre remiten a la numeración correlativa del margen izquierdo de dicho esquema, y los títulos, a los artículos en que se mencionan la dirección o doctrinas del autor o filósofo en cuestión.

Los artículos, están de ordinario, redactados de manera que sea posible un primer conocimiento del tema sin consultar los demás artículos que son objeto de referencias. Las referencias señaladas con → sirven para profundizar en el asunto, y hacen posible un estudio sistemático del *Diccionario.*

NOTA DEL TRADUCTOR A LA SEGUNDA EDICIÓN ESPAÑOLA

Esta segunda edición ha sido preparada sobre la quinta edición alemana, cuyas notables modificaciones respecto a las anteriores quedan indicadas en el prólogo correspondiente. Hemos procurado adaptar lo más posible la traducción al vocabulario filosófico español. Dicha adaptación ha exigido retocar levemente el nomenclátor y acoplar total o parcialmente el texto de algunos artículos. El mismo motivo ha obligado

a refundir por entero el intitulado «Fin», labor que ha realizado su autor, el P. J. de Vries, a quien por ello expresamos aquí nuestro reconocimiento. Hemos ampliado bastante la bibliografía añadida a la primera edición, y la hemos clasificado según el criterio seguido por los autores sin darle mayor extensión de la que parece aconsejar su carácter de simple complemento destinado a acrecentar la utilidad de la obra para los lectores de lengua española. Estas adiciones bibliográficas van entre corchetes, [ ]. En el esquema de historia de la filosofía se han incluido nuevos datos que completan los agregados a la edición anterior; a todos ellos preceden dos asteriscos (**).

J. M.ª V. C.

VOCABULARIO IDEOLÓGICO

Nota. – Si no se indica otra cosa, los términos compuestos de adjetivo y substantivo están tratados en el artículo encabezado con el substantivo. Así, por ejemplo, el término *Acto limitado* se trata en *Acto*. Asimismo, los términos integrados por varios substantivos han de buscarse en el artículo dedicado al concepto más importante; por ejemplo: *Estrechez de la conciencia*, en *Conciencia*.

A: Silogismo categórico
A posteriori
A priori
Abrogación: Ley
Absoluto
Absoluto, El: Absoluto
Absorción (Hegel): Idealismo alemán
Abstracción
Abstracto
Abstracto (en Hegel): Concreto
Absurdo: Sentido
Academia: Platonismo
Accidental: Predicables
Accidente
Acción (como opuesto a pasión): Pasión
Acción a distancia: Causalidad natural
Acción recíproca
Acción recíproca (psicol.): Alma y Cuerpo (Relación entre)
Actio immanens, transiens: Vida
Actividad: Acción
Activismo: Virtud
Acto
Acto (Conciencia del): Conciencia
Acto religioso: Religión (Psicología de la)
Actos perfectos: Inconsciente
Actualidad pura: Dios
Actualismo: Alma
Actualitas: Realidad
Actus purus: Dios
Actus secundi: Inconsciente
Adaequatio intellectus et rei: Verdad
Adoración: Religión
Adulterio: Matrimonio
Advaita: Vedanta (Filosofía del)
Aevum: Eternidad
Afán de gloria: Honra
Afección: Criticismo
Afectado (Ser) de los sentidos: Criticismo
Afecto: Sentimiento
Afinidad Social: Psicología social
Afirmación: Juicio
Agere sequitur esse: Acción
Agnosticismo
Agradable (Lo): Bien
Agrario (Problema): Social (Problema)
Agregado (físico): Cuerpo (social), Psicología social
Agustinismo
Alegoría: Símbolo
Alegría: *Placer*, Virtud
Algo: Cosa
Alma
Alma (Facultades del)
Alma (neoplatónica): Neoplatonismo
Alma (Partes del): Alma (Facultades del)
Alma animal: Animal
Alma del mundo (también: Panteísmo)

Alma espiritual: Espíritu
Alma vegetativa: Alma, Vegetal
Alma y cuerpo (Relación entre)
Alógico: *Logos*, Irracional
Altruismo: Amor
Alucinación: *Representación*, Ilusión
Amidismo: [20]
Amor
Amor: Pasión, Voluntad; (en Dios): Dios (Voluntad de)
Amor a sí mismo
Amor platónico: Platonismo
Amoralismo: Ética
Análisis
Análisis causal: Finalidad
Analítica trascendental: Criticismo
Analítico: Análisis
Analogado: Analogía
Analogía
Analogía (Raciocinio por): Raciocinio
'Ανάμνησις: Platonismo
Anarquismo: Libertad
Ancilla theologiae: *Teología*, Escolástica
Anfibología: Mentira
Angustia: Sentimiento, Existencial (Filosofía)
Animal
Animatismo: Religión
Animismo: Religión
Aniquilación del mundo: Creación
Antinomias
Antinomismo: Libertad
Antipatía: Amor
Antítesis: Idealismo alemán
Antitética: Antinomias
Antropología
Antropologismo: Antropología, *Psicologismo*
Antropomorfismo: Dios (Idea de)
Antroposofía: Teosofía
Apariciones: Espiritismo
«Apartamiento»: [114]
'Απειρον: Infinito
Apercepción: Percepción
Apercepción trascendental: Criticismo
Apetitiva sensitiva (Facultad): Sensibilidad
Apetito
'Αποκατάστασις [38]
Aporías: Problema
Apodícticos (Juicios): Modalidad
Appetitus, appetitus elicitus, naturae: Apetito
Aprehensión: Percepción
Arbor porphyriana: Categorías
Argumentum ad hominem: Demostración
Aristotelismo
Armonía preestablecida: Alma y cuerpo (Relación entre) en Leibniz, Mónada
Arquetipo: Idea; (como causa): Causa
Arquetipos: Inconsciente
Arracional: Irracional
Arrepentimiento: Conciencia
Arte
Arte: Virtud
Arte (Filosofía del): Estética
Ascensión (Teorías de la): Historia (Filosofía de la)
Aseitas: Dios
Asentimiento
Asertóricos (Juicios): Modalidad
Asimilación: Conocimiento
Asimilación (intencional): Conocimiento
Asociación
Asociacionismo: Asociación
Astrología: Acción recíproca
'Αταραξία: Epicureísmo, [48]
Ateísmo
Atención
Atman: Vedanta (Filosofía del), [1]
Atomismo
Átomo: Atomismo, *Cuerpo*, [32]
Atracción: Causalidad natural
Atributo: Propiedad: (Espinosa): Espinosismo
Audacia: Virtudes Cardinales
Autarquía: Pueblo
Autenticidad (hist.): Certeza histórica
Automatismo: Animal
Automovimiento: Vida

Autonomía
Autonomía administrativa: Subsidiariedad (Principio)
Autoridad
Averroísmo (lat.): Verdad (Doble)
Averroísmo: Concepto (Formación del)
Axiología: Valores (Filosofía de los)
Axiomas: *Principios del conocimiento*, Sistema
Azar

Baden (Escuela de): Neokantismo
Behaviorismo: Psicología
Belleza
Beneficios: Propiedad
Bhakti: [13]
Bien
Bien común
Bien común (Amor al): Ética social
Bien supremo: Felicidad
Bienes
Bilocación
Biología: Organismo
Biologismo
Bios: Biologismo, *Logos*
Bizarría: Honra
Bonitas: Valor
Bonum: Valor
Bonum delectabile, honestum, utile: Bien
Bonum per se: Bien
Brahman: Vedanta (Filosofía del), [1]
Budismo

Calumnia: Honra
Cambio
Cambios substanciales: Hilemorfismo
Canon: Idea
Cantidad
Caos: Logos
Capacidad para contratar: Derecho
Carácter: Caracterología
Carácter empírico: Criticismo
Carácter-herencia: Caracterología
Carácter inteligible, empírico: Criticismo
Caracterología
Carencia de pasiones: Virtud
Caritas socialis: Ética social
Cartesianismo
Castidad: Virtudes cardinales, *Cuerpo* (humano)
Castigo: Retribución
Castración: Suicidio
Casualismo: Azar
Casuística: Conciencia
Categoría (en Kant): Criticismo
Categorial: Categorías
Categorías
Categóricos (Silogismos): Silogismo categórico
Causa
Causa ejemplar: Idea
Causa instrumental
Causa parcial: Causa instrumental
Causa principal: Causa instrumental
Causa suficiente: Causalidad (Principio de)
Causa sui: Dios
Causalidad
Causalidad (Concepción física de la): Causalidad (Ley de)
Causalidad (Ley de)
Causalidad de la naturaleza, de la libertad (Kant): Antinomias
Causalidad (Principio de)
Causalidad natural
Causas ocasionales: Ocasionalismo
Celibato: Matrimonio
Certeza
Certeza histórica
Ciclo (Teorías del): Historia (Filosofía de la)
Ciclotímico: Caracterología
Ciencia
Ciencia (Crisis de la): Ciencia (Teoría de la)
Ciencia (Posibilidad y división): Ciencia (Teoría de la)
Ciencia (Teoría de la)
Ciencia (Teoría de la) (Fichte): Idealismo alemán
Ciencia de visión: Omnisciencia
Ciencia deductiva: Racional
Ciencia fundamental: Metafísica

Conciencia
Conciencia (Formación de la): Conciencia moral
Conciencia (Segunda): Inconsciente
Conciencia en general
Conciencia moral
Conciencia moral: Moralidad
Conciencia pura: Conciencia en general, *Fenomenología*
Conciencia refleja: Reflexión
Conclusión: Raciocinio
Concreto
Concupiscencia: Mal moral
Concurso simultáneo: Dios (Concurso de)
Condición necesaria: Causa
Condicionado: Relativo
Condicional (Juicio): Juicio
Condicional (Proposición): Juicio hipotético
Condicional (Silogismo): Silogismo hipotético
Configuración animal, vegetal, abierta, cerrada: Vegetal
Configuración cerrada: Animal
Confucianismo
Conjunción: Juicio hipotético
Conjunto: Número
Conocimiento
Conocimiento (como pensar válido): Gnoseología
Conocimiento (Criterio de): Conocimiento (Fuente de)
Conocimiento (Crítica del): Gnoseología
Conocimiento (Fuente del)
Conocimiento (Límites del): Gnoseología
Conocimiento (Medio de): (subj.): Conocimiento; (obj.): Conocimiento (Fuente de), *Evidencia*
Conocimiento (Metafísica del): Gnoseología, Conocimiento
Conocimiento (Principio del): Principios del conocimiento
Conocimiento (Teoría del): Gnoseología
Conocimiento (Verdad del): Verdad
Conocimiento adecuado: Verdad
Conocimiento comprehensivo: Omnisciencia
Conocimiento divino (Medio del): Omnisciencia
Conocimiento inadecuado: Verdad
Conocimiento puro: Criticismo
Conocimiento sensorial
Co-principios: Principios del ser
Consciencialismo: Idealismo
Conscientia: Conciencia
Consecuencia: Raciocinio
Conservación del mundo: Creación
Consigna: Error
Constancia: Virtudes cardinales
Constancia (Teorías de la): Historia (Filosofía de la)
Constancia cultural: Cultura (Filosofía de la)
Constancia de la naturaleza: Causalidad natural
Contacto: Espacio
Contemplación: Mística
Contiguo: Cantidad
Contingencia
Contingencia (Prueba de la): Dios (Pruebas de la existencia de)
Continuo: Cantidad
Contradicción (Principio de)
Contrario a la razón: Suprarracional
Contrato matrimonial: Matrimonio
Convenio: Ley moral
Convergencia (Raciocinio por): Raciocinio
Conversio ad phantasmata: Intuición, *Entendimiento*
Convicción: Certeza
Cópula: *Asentimiento*, Juicio
Corrección (Fin del castigo): Retribución
Correlativo: Relativo
Corruptio: Hilemorfismo
Cosa
Cosa en sí
Cosmo-orgánica (Hipótesis): Finalidad
Cosmología: Filosofía natural
Cosmológica (Prueba... de la existencia de Dios): Dios (Pruebas de la existencia de)

Cosmos: Logos, *Mundo*, Orden
Costumbre: Moralidad
Creación
Crecimiento: Evolución
Credibilidad, Motivos de credibilidad: Certeza histórica
Crisis de fundamentos: Ciencia (Teoría de la)
Cristiana (Filosofía)
Criteriología: Gnoseología
Crítica de la época: Cultura (Filosofía de la)
Crítica de la razón pura: Criticismo
Criticismo
Cruzamiento: Herencia
Cualidad
Cualidades sensoriales
«Cuatro verdades» (budistas): Budismo
Cuerpo
Culpa
Culto: Religión
Cultura
Cultura (Crítica de la): Cultura (Filosofía de la)
Cultura (Filosofía de la)
Cultura (Historia de la): Cultura (Filosofía de la)
Cultura (Morfología de la): Cultura (Filosofía de la)
Cultura (Reforma de la): Cultura (Filosofía de la)

Chispa del alma [114]

Dado (Lo): Objeto
Darwinismo: Evolucionismo
Decisión: Existencial (Filosofía)
Deducción
Deducción trascendental: Criticismo
Defendiente: Disputa
Defensa contra la agresión injusta
Defensa propia: Defensa contra la agresión injusta
Definición
Definitiva (Presencia): Espacio
Deísmo
Demiurgo: *Creación*, Platonismo
Demonstratio propter quid: Demostración
Demostración
Demostración indirecta
Depresión: Enfermedad mental
Derecho
Derecho (Filosofía del): Derecho
Derecho internacional
Derecho internacional privado: Derecho internacional
Derecho mundial: Derecho internacional
Derecho natural
Derecho positivo: Derecho natural
Derechos fundamentales del hombre: Hombre
Derogación: Ley
Descendencia (Teoría de la): Evolucionismo
Descomposición: Análisis
Deshonestidad: Cuerpo
Desintegrado: Integración
Destino: Providencia
Destino del hombre: Felicidad
Determinante: Propiedad
Determinativo: Propiedad
Determinismo
Deterministas: Libertad de la voluntad
Detracción: Honra
Devenir
Devenir substancial: Hilemorfismo
Dialéctica
Dialéctica trascendental: Dialéctica, *Criticismo;* materialista: Materialismo dialéctico
Dialelo: Sofismas
Διαλλήλων: Sofismas
Diferencia: Distinción
Diferencia específica: Especie
Diferenciación: Evolución
Dignidad humana: Moralidad
Dilema: Silogismo hipotético
Dimensión: Espacio
Dinámica (Ley natural): Ley natural
Dinámico
Dinamismo
Dios

Ipsum Esse: Ser
Irascible (Facultad apetitiva): Sensibilidad
Ironía: *Socrático*, Romanticismo
Irracional
Irracional: Suprarracional
Irritabilidad: Vegetal
Ius normativum, obiectivum, potestativum, subiectivum: Derecho
Ius gentium: Derecho internacional

Jónica (Filosofía... de la naturaleza): Presocráticos
Juego (Fantasía en el): Fantasía
Juicio
Juicio analítico: *Principios del conocimiento*, Análisis
Juicio de experiencia: Juicio
Juicio de valor: Motivo
Juicio explicativo: Análisis, *Principios del conocimiento*
Juicio extensivo a priori: Principios del conocimiento
Juicio modal: Modalidad
Juicio sintético a priori: Principios del conocimiento
Juicios de reflexión: Reflexión
Juicios extensivos: Síntesis
Juicios sintéticos: Síntesis
Justicia

Καλοκἀγαθία: Moralidad
Karma: Metempsicosis, Vedanta (Filosofía del): [2]
Κάθαρσις: Neoplatonismo
Ki: [22]

Lamarkismo: Evolucionismo
Lascivia: Cuerpo
Laxismo
Lectio: Escolástica
Legalidad (Kant): Imperativo categórico
Lenguaje
Lenguaje (Filosofía del)
Lenguaje técnico: Ciencia
Leninismo: Marxismo
Leptosomático: Caracterología
Lex aeterna: Ley
Ley
Ley estadística natural: Ley natural
Ley moral
Ley moral (Kant): Imperativo categórico
Ley natural
Ley positiva: Derecho natural
Liberalismo: Libertad, *Individualismo*
Libertad
Libertad (Sartre): Existencial (Filosofía)
Libertad de elección: Libertad de la voluntad
Libertad de la voluntad
Liberum arbitrium: Libertad de la voluntad
Libido: Psicoanálisis
Libre albedrío: Libertad de la voluntad
Limitación (Principio de): Finito
Limitado: Finito
Límite: Finito
Límite (espacial): Cantidad
Lingüística comparada: Lenguaje (Filosofía del)
Lógica
Logicismo
Lógico: Logos
Lógico (Ser): Ser
Logística
Logística (Escuela): Matemática (Filosofía de la)
Λόγοι σπερματικόι: Agustinismo, *Estoicismo*
Logos
Λόγος: (Heráclito) [30], (Filón) [60]
Logos específico: Vital (Principio)
Lugar: Espacio
Luz (intelectual): Iluminación

Macrocosmos: Ser (Grados del)
Magia: Religión
Mahayana: Budismo
Mal (v. también Mal moral)
Mal moral
Manas: Teosofía
Manía: Enfermedad mental
Maníaco-depresiva (Locura): Enfermedad mental
Maniqueísmo

Mansedumbre: Virtudes cardinales
Máquinas de fuerza: Técnica
Máquinas de trabajo: Técnica
Marburgo (Escuela de): Neokantismo
Marxismo
Más allá del bien y del mal: «Moral de señores»
Masa
Matemática (Filosofía de la)
Materia
Materia (como causa): Causa
Materia (Neoplat.): Neoplatonismo, (dialéct.): Materialismo dialéctico
Materia prima
Material: Materia
Materialismo
Materialismo antropológico: Hombre
Materialismo biológico: Hombre
Materialismo dialéctico
Materialismo histórico: Materialismo dialéctico
Materializaciones: Ocultismo
Matrimonio
Máximas (Kant): Imperativo categórico
Maya: Vedanta (Filosofía del)
Mayéutica: Socrático
Mayor de edad: Derecho
Mecánico: Mecanicismo
Mecanicismo
Medición: Intensidad, Número
Medida: Espacio
Medio (Término): Silogismo categórico
Medios (moral): Motivo
Meditación: Teoría
Mediums: Ocultismo
Memoria
Memoria (Imagen de la): Representación
Mensurabilidad del espacio: Espacio
Mentira
Mérito (moral): Retribución
Μετάβασις εἰς ἄλλο γένος: Demostración
Metafísica
Metafísica de las costumbres: Ética
Metafísica fundamental: Gnoseología
Metafísica natural: Filosofía natural
Metafísica social: Solidarismo
Metafitos: Animal
Metafórico: Analogía
Metageometría: Matemática (Filosofía de la)
Metazoos: Animal
Metempsicosis
Método
Metodología: Método
Métricas: Matemática (Filosofía de la)
Microcosmo: Ser (Grados del)
Miedo: Virtudes cardinales
Miembro: Organismo
Milagro
Milenarismo: Social (Problema)
Minoría: Pueblo
Misterio
Misterios: Misterio
Mística
Mito
Mitología: Mito
Modalidad
Moderación: Virtudes cardinales
Modernismo: Símbolo
Modestia: Virtudes cardinales
Modo de ser: Cualidad
Modos del absoluto: Panteísmo
Modos (Espinosa): Espinosismo
Modos: Silogismo categórico
Modus ponens, tollens: Silogismo hipotético
Molécula: Cuerpo
Molinismo
Mónada
Monadología: Mónada
Monismo
Monogamia: Matrimonio
Monopsiquismo: Aristotelismo
Monoteísmo: Teísmo
Moral: Ética, Moralidad
Moral (Principio): Moralidad
Moral (Valor incondicionado de lo): Moralidad

Paralelismo psicofísico: Alma y cuerpo (Relación entre)
Paralogismo: *Sofismas*, Criticismo
Parapsicología: Ocultismo
«Para-sí» (Hegel): Idealismo alemán
Paréntesis: Fenomenología
Parsismo: Mal moral
Parte: Totalidad
Partes (sus clases): Divisibilidad
Partes alícuotas: Divisibilidad
Partes constitutivas: Divisibilidad
Partes esenciales: Divisibilidad
Partes integrantes: Divisibilidad
Partes proporcionales: Divisibilidad
Participación
Pasado: Tiempo
Pasión
Pasividad: Virtud
Patrística (Filosofía)
Pecado: Mal moral; *Culpa*
Pecado filosófico: Culpa
Pedagogía
Pensamiento (Tipos de): Psicologismo, *Tipo*
Pensar
Per accidens: Predicables
Percepción
Percepción del espacio: Espacio (Percepción del)
Percepción engañosa: *Ilusión*, Representación
Perfección
Perfección (Grados de): Ser (Grados del)
Perfecciones mixtas: Dios
Perfecciones puras: Dios
Permisión: Teodicea
Persona
Persona jurídica: Derecho
Personalidad
Personalidad (Desdoblamiento de la): Alma
Personalismo: Ética
Pesimismo
Petición de principio: Sofismas
Phantasma: Representación
Philosophia Perennis: Filosofía
Φύσις: *Naturaleza*, Metafísica
Φθορά: Hilemorfismo
Piedad: Familia
Pirronismo: Escepticismo
Placer
Placer: Belleza
Plan: Providencia
Platonismo
Pluralidad
Pluralidad de mundos (Doctrina de la): Mundo
Pluralismo: Ser
Plusvalor: Marxismo
Pneuma: Alma y cuerpo (Relación entre)
Poderes (División de): Estado
Polaridad: Oposición
Poliandria: Matrimonio
Poligamia: Matrimonio
Poliginia: Matrimonio
Polilema: Silogismo hipotético
Polisilogismo: Raciocinio
Πόλις: Estado
Politeísmo: *Teísmo*, Ateísmo
Popular (Filosofía): Ilustración
Posesión: Propiedad
Posibilidad
Posible (Lo meramente): Posibilidad
Posibles: Posibilidad
Posición: Espacio
Positivismo
Positivismo jurídico: Derecho
Positivismo logístico: Positivismo
Positivismo moral
Posterius: A posteriori
Postulado
Potencia
Práctica: Teoría
Praedicamenta: Categorías
Praemotio physica: Dios (Concurso de)
Pragmatismo
Prakriti [9]
«Pravda»: Materialismo dialéctico
«Praxis»: Materialismo dialéctico, *Teoría*
Precisivamente inmaterial: Ser
Praedeterminatio physica: Dios (Concurso de)
Predicables

A posteriori. En general, significa que en una serie ordenada se pasa de un elemento *posterior (posterius)* a otro anterior, siendo indiferente que dicha serie se desenvuelva o no en el tiempo. Lo a posteriori se opone a lo ↗ a priori y reviste en cada caso un significado distinto según la diversidad del punto de comparación. Una cosa puede ser *posterior* a otra respecto al tiempo (mañana-hoy), a la naturaleza o dependencia ontológica (efecto-causa) o a la dependencia lógica (conclusión-premisa). — En la lógica escolástica se denominan a posteriori aquellas demostraciones que concluyen del efecto o de la propiedad (por lo tanto, de algo ontológicamente posterior) a la causa o a la esencia. Desde *Kant* recibe el calificativo de a posteriori aquel conocimiento cuya validez depende lógicamente de la ↗ experiencia (= percepción). No es necesario que lo posterior lógica u ontológicamente lo sea también temporalmente. — BRUGGER.

a) ARISTÓTELES, *Categorías*, 12; *Metafísica* V, 11; I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, [2]1787, 1-3; *b)* H. FELS, *Was ist a priori und a posteriori*, en «Philosophisches Jahrbuch» 38 (1925) pp. 201-210, 222-232.

A priori. En general, significa que en una serie ordenada se pasa de un elemento *anterior (prius)* a otro posterior, siendo indiferente que dicha serie se desarrolle o no en el tiempo. Para que la expresión a priori no sea ambigua, debe fijarse el orden de sucesión e indicarse el elemento respecto al cual algo ha de ser calificado de anterior. Un elemento puede ser a priori o anterior (en oposición a ↗ a posteriori) según un orden temporal (ayer-hoy), ontológico (causa-efecto) o lógico (premisa-conclusión). El *a priori psicológico* pertenece al dominio ontológico y comprende aquellas condiciones psíquicas previas que determinan la dirección de la atención y la formación del juicio. — En la lógica escolástica reciben el nombre de a priori aquellas demostraciones que tienen su punto de partida en algo ontológicamente anterior, concluyendo, de la causa al efecto, de la esencia a las propiedades. Desde *Kant* llámase a priori todo conocimiento cuya validez no depende lógicamente de la ↗ experiencia (= percepción). Con ello no se niega que tales conocimientos dependan hasta cierto punto de ella en cuanto al tiempo y al origen. Por *a priori gnoseológico* se entiende la suma de todas las condiciones a priori del conocimiento en cuanto por ellas éste deviene objetivamente posible. Kant usa el vocablo ↗ trascendental para designar esta noción más amplia de lo a priori. El a priori gnoseológico comprende las condiciones de validez del conocimiento; el a priori psicológico, las de existencia. — La validez de los conocimientos a priori reside, según Kant, en que mediante ellos se fundamenta y hace posible la experiencia (como serie

de conocimientos objetiva y universalmente válida). Por eso dicha validez queda limitada al campo de la experiencia posible. ↗ Criticismo. En cambio, según la concepción escolástica, la validez de los conocimientos a priori tiene su fundamento en la intelección de las relaciones esenciales de los objetos. La validez absoluta de tal intelección dentro del orden ontológico posee su más profunda raíz en el hecho de que tanto la esfera subjetiva como la objetiva se fundan en la misma pura identidad de pensamiento y ser que caracteriza a la Mente absoluta. Por consiguiente, aunque las proposiciones a priori dependen genéticamente de la experiencia, su valor objetivo la rebasa y es ilimitado. — El término a priori pierde su valor cuando se usa en la acepción de «anterior a la crítica». En tal caso es mejor reemplazarlo por el vocablo «apriorístico». — BRUGGER.

a) ARISTÓTELES, *Categorías*, 12; *Metafísica* v, 11; I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, [2]1787, 1-10; *b)* J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique* III, pp. 87 ss (lo «a priori» en Kant) Lovaina [3]1944; v, pp. 56-155 (lo «a priori» en la escolástica) [2]1949; J. LOTZ, *Zum Problem des Apriori*, en «Mélanges Maréchal» II (1950) pp. 62-75; H. FELS, *Was ist a priori und a posteriori*, en «Philosophisches Jahrbuch» 38 (1925) pp. 201-210, 222-232.

Absoluto *(incondicionado, en sí)* es lo que en algún aspecto está exento de relación a otra cosa. Absoluto desde el punto de vista lógico es aquello que puede definirse sin referencia a otro ser. Absoluto en el plano ontológico es: 1.º, aquello a lo cual corresponde un ser en sí (como substancia o como uno de los ↗ accidentes denominados absolutos) y que, por consiguiente, no existe simplemente como relación a otra cosa; 2.º, lo que no consiste en pura determinación del ser de otro ente = ↗ substancia; 3.º, aquel ser que excluye toda relación real a otro *(= el Absoluto)*. Puesto que todo lo finito es causado y, en consecuencia, dice relación a una causa, el Absoluto ha de ser necesariamente incausado e infinito. En cambio, no incluye contradicción el que el Absoluto sea término final de relaciones. El concepto de absoluto no coincide con la noción teísta ni con la panteísta de Dios. En esta última concepción la totalidad de todo lo recíprocamente relacionado carece de ulterior relación (el universo); en la teísta, por el contrario, la totalidad de todo lo mutuamente relacionado encierra también una relación a un ser exento de relaciones (Dios) (↗ Inmanencia, ↗ Trascendencia). — En la esfera del valor, absoluto es lo que vale independientemente de cualquier condición. — Como que un concepto considerado sin atender al sujeto en que se realiza no está sometido a las condiciones limitativas de éste, el vocablo absoluto en el sentido pleno de la noción significa frecuentemente ilimitado, incondicionado (v.gr.: «la» sabiduría). — ↗ Relativo, ↗ Dios, ↗ Panteísmo. — BRUGGER.

a) I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, [2]1787, 380-2; HEGEL, *Enzyclopädie*, § 384 ss; *b)* M. RAST, *Welt und Gott*, 1952; J. HEILER, *Das Absolute*, 1921; L. BAUR, *Metaphysik*, [3]1935, §§ 15, 83, 101-3; [L. DE RAEYMAEKER, *Philosophie de l'être*, 1947]; F. GRÉGOIRE, *Condition, Conditionné, Inconditionné*, en «Revue philosophique de Louvain» 46 (1948) pp. 5-41; *d)* C. HÖTSCHSL, *Das Absolute in Hegels Dialektik*, 1941; [M. C. CAILL, *The Absolute and the Relative in St. Thomas and in Modern Philosophy*, 1939].

Abstracción. Atendiendo a su significado etimológico, este vocablo equivale a separación; es un separar de un todo algo de su contenido; en lenguaje filosófico no se da el nombre de abstracción al desprendimiento de una parte concreta, real, separable, de un todo (v.gr. la rama del árbol), sino únicamente a la operación que separa de un todo ↗concreto intuitivamente dado una característica incapaz de existencia independiente (↗Abstracto) (v.gr., el color, la forma). Esta separación no pertenece al orden de la realidad sino de la mente; su resultado es un ↗concepto.

La psicología moderna, cuando habla de abstracción (1) piensa las más de las veces en este separar mentalmente de algo intuitivamente dado una característica que le está vinculada, lo cual presupone una atención especial a la característica en cuestión. Pero si la abstracción no hiciera más que sacar determinados rasgos de un dato puramente sensible, significaría un empobrecimiento y el empirismo tendría razón en lo esencial. Frente a esto la *teoría escolástica* de la abstracción (2) enseña que el innegable empobrecimiento del contenido es más que compensado con la mayor profundidad alcanzada por el conocimiento: mediante la abstracción se aprehende de algún modo en el objeto la «esencia» o, mejor dicho, algo esencial. Esto supone que la abstracción no consiste en un simple separar un rasgo sensible de un todo que también lo es, sino en un proceso (proceso abstractivo) de dos fases por lo menos, en que lo esencial primeramente deviene visible y es luego liberado de lo concreto. Por eso el ↗entendimiento como *potencia abstractiva* no es meramente una fuerza que separa y une datos sensoriales (no es sólo «ratio»), sino que de alguna manera es una fuerza creadora que hace brillar lo esencial en lo sensible (intellectus en sentido estricto). La «iluminación» creadora de la imagen sensible, mediante la cual se hace visible en ella el contenido esencial sólo intelectualmente aprehendible, se atribuye al «entendimiento agente» (intellectus agens) y la comprensión misma de la esencia al «entendimiento posible» (intellectus possibilis) (↗Concepto [Formación del]). Frecuentemente la aprehensión de lo esencial en la imagen sensible se denomina ya abstracción. Ésta se completa liberando del todo concreto la esencia aprehendida y manifestándola separada en un concepto. (Sobre el sentido más exacto de «esencia»: ↗Esencia [Conocimiento de la].)

Deben distinguirse dos tipos de abstracción: la que abstrae lo universal de lo individual (v.gr., el concepto universal hombre, de los individuos humanos) y la que abstrae la «forma», o sea un determinante, una perfección ontológica, del sujeto (v.gr., la humanidad del hombre concreto, el movimiento del cuerpo movido). Esta última recibe el nombre de «abstracción formal» (abstractio formalis) y la primera el de «abstracción total» (abstractio totalis) porque su resultado es siempre un todo (totum), es decir, un compuesto de un sujeto indeterminado y una «forma» (v.gr., hombre = un sujeto que tiene naturaleza humana). Puesto que la forma es comprendida esencialmente, la abstracción de lo universal no requiere ninguna *generalización* inductiva; por el contrario, la formación de ↗conceptos universales empíricos, en tanto que no se reducen simple-

mente a una única nota sino que significan un conjunto estable de caracteres mutuamente vinculados (como el concepto «caballo»), depende de una especie de ↗ inducción. — DE VRIES.

a) ARISTÓTELES, *De anima* 3, 4-8; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica* I q. 84 a. 6; q. 85 a. 1; *b)* J. KLEUTGEN, *Philosophie der Vorzeit* I, [2]1878 [trad. franc.: *La philosophie scolastique*, París 1868]; E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen* II, 1, [3]1922 [*Investigaciones lógicas*, trad. por M. García Morente y J. Gaos, 4 vols., 1929]; J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique* I-V, 1922-47; FR. SLADECZEK, *Die intellectuelle Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge*, en «Scholastik» 1 (1926) pp. 184-215; N. BALTHASAR, *L'Abstraction métaphysique*, Lovaina 1935; K. RAHNER, *Geist in Welt*, 1939; C. FABRO, *Percezione e pensiero*, Milán 1941; G. FAUSTI, *Teoria dell'astrazione*, Padua 1947; [A. DONDEYNE, *L'abstraction*, en «Revue néoscolastique de Philosophie» (1938) pp. 5-20, 339-373; G. VAN RIET, *La théorie thomiste de l'abstraction*, en «Revue philosophique de Louvain» 50 (1952) pp. 353-393]; *d)* P. E. GOHLKE, *Die Lehre von der Abstraktion bei Platon und Aristoteles*, 1914; L. M. HABERMEHL, *Die Abstraktionslehre des heiligen Thomas von Aquin*, 1933.

Abstracto. Denomínanse abstractas aquellas representaciones a las cuales no corresponde ninguna intuición sensorial, o sea que presentan sus objetos sin los caracteres individuantes. Las representaciones abstractas sirven o bien para clasificar, cuando la inteligencia, prescindiendo de las características individualizadoras, avanza hacia conceptos más generales, v.gr., hombre, sensitivo, viviente, etc. (abstractio totalis), o bien para conocer la estructura lógica de los conceptos y la estructura metafísica de la realidad, cuando la inteligencia, prescindiendo del sujeto, separa el elemento formal, v.gr., de sabio, la sabiduría (abstractio formalis). Así pues, son representaciones abstractas ya conceptos universales todavía concretos en tanto que integrados por ↗ sujeto y ↗ forma (hombre) ya *nociones formales* cuyo contenido lo constituyen formas exentas de sujeto (humanidad). Esta abstracción del sujeto no es la misma en todos los casos. En el *concepto de una forma física* viene, cuando menos, co-pensada la relación a un sujeto (indeterminado), pues dicha forma es esencialmente parte de un concreto físico (v.gr., la redondez respecto a lo rendondo). Por el contrario, en el *concepto de una forma metafísica* se prescinde de toda relación a un sujeto. Esta manera metafísica de considerarla mira, por consiguiente, a la forma en cuanto tal, puramente en sí, y sólo es absolutamente aplicable en el caso de las llamadas perfecciones puras (↗ Dios), las cuales pueden realizarse también sin sujeto, identificándose entonces con el Ser subsistente (↗ Subsistencia). Lo metafísicamente abstracto es, por consiguiente, lo más real, cognoscible únicamente mediante el raciocinio. El conocimiento humano vuelve por la vía de lo abstracto a una comprensión nueva, más profunda de lo concreto. Sobre lo abstracto en Hegel, ↗ Concreto. — ↗ Abstracción. — BRUGGER.

a) TOMÁS DE VIO (CAYETANO), *Commentarium in De ente et essentia*, q. I quoad 3 (ed. Laurent, n.° 5); *b)* J. LINDWORSKY, *Experimentelle Psychologie*, [5]1931 [*Psicología experimental*, [2]1935]; *d)* W. WUNDT, *Zur Geschichte und Theorie der abstrakten Begriffe*, *Kleinere Schriften*, II, 1910-11; *e)* J. DE VRIES, *Denken und Sein*, 1937 [*Pensar y ser*, [2]1953].

Accidente. En sentido lato es todo aquello que, como determi-

nante, se une a un ↗sujeto. En el orden lógico recibe el nombre de accidente todo determinante que puede darse o no darse en un sujeto *(accidente lógico,* v.gr., el cabello negro en el hombre) (↗Predicables). Accidente en el orden metafísico es lo que determina ulteriormente una ↗substancia ya de por sí constituida en un grado del ser *(accidente ontológico,* v.gr., la actividad pensante respecto al alma). El accidente determina la substancia en sí misma, como la cantidad y la cualidad *(accidentes absolutos),* o en relación a otra cosa, como v.gr., las determinaciones espaciales o temporales *(accidentes relativos).* La *forma accidental* difiere de la substancial en que ésta constituye fundamentalmente la esencia de una cosa (así, el alma al cuerpo en cuanto cuerpo vivo) y aquélla, por el contrario, supone dicha esencia ya acabada y constituye un ulterior determinante de la substancia. El accidente no puede jamás existir como substancia; por su naturaleza requiere un sujeto de inherencia. El accidente puede, ciertamente, por la omnipotencia divina (como enseña la teología católica respecto a la transubstanciación eucarística) subsistir de hecho separado de la substancia, pero ello no anula aquella exigencia esencial. El accidente es también un ente, pero de modo esencialmente distinto de la substancia (↗Analogía). La *inherencia* del accidente a la substancia, a pesar de la distinción real entre ambos, no debe concebirse como algo extrínseco, v.gr., al modo de la relación del hombre a su vestido, sino como una unión interna entitativa. Se asemeja a la unión de alma y cuerpo; sin embargo, jamás podrá despojársela de su carácter misterioso, pues sólo cae bajo la experiencia la unión concreta de substancia y accidente.

La admisión de accidentes reales distintos de la substancia viene impuesta por el cambio que se da en las cosas, las cuales sufren alteraciones conservando, no obstante, la misma esencia.

Esta concepción ocupa un lugar intermedio entre la opinión de aquellos que, como *Hume* y otros empiristas, sólo conceden valor real a las apariencias fluentes y no substanciales, con lo que se excluye una existencia estable de la esencia de las cosas, y el punto de vista de *Descartes* y *Espinosa* que llegan hasta hacer del accidente (v.gr., de la cantidad y del pensamiento) un ser substancial. La determinación accidental de una substancia denuncia siempre su finitud, ya que el ser accidental es incompatible con la simplicidad del Ente infinito. La determinación accidental, por el contrario, pertenece necesariamente al ser creado, pues el obrar (↗Acción), que sigue al ser, no puede constituir el ser substancial mismo en ningún ente finito. — SANTELER.

a) ARISTÓTELES, *Metafísica,* VII, 4-5; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia* VII; SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae* 32, 37-39; DESCARTES, *Principia philosophiae* I, 52-3, 56, 63-5; *b)* J. DONAT, *Ontologia,* [8]1935; *Logica,* [8]1935; J. GREDT, *Die aristotelisch-thomistische Philosophie,* 1935, II, p. 120; L. BAUR, *Metaphysik,* [3]1935, § 31; J. DE VRIES, *Denken und Sein,* 1937, 217 s *[Pensar y ser,* [2]1953]; [F. VAN STEENBERGHEN, *Ontologie,* [2]1952;] *c)* DESCARTES ↗a).

Acción. En una u otra forma encontramos la acción o actividad en todo ente observado por nosotros. A primera vista, la esencia de la acción parece consistir en que algo es producido, elevado al

ser. Considerando la cuestión con mayor detalle, se destacan dos tipos de acción. El primero es la *acción transeúnte* (que pasa al otro lado), *exterior* (lat.: *actio*), por la cual el agente obra sobre otro ente (el artista desbasta el mármol para convertirlo en estatua). El segundo es la *acción inmanente* (que queda dentro) o *interna* (lat.: *operatio*), por la cual el agente se despliega a sí mismo (v.gr., el crecimiento de la planta). Con frecuencia ambos tipos se enlazan mutuamente, sobre todo cuando la acción exterior tiene sus raíces en la interior (el pensar y el querer del escultor que animan cada golpe del cincel). Puesto que la acción procede del ente, el grado de su perfección responde al grado ontológico de éste; esto dice el axioma: *Agere sequitur esse* (el obrar sigue al ser). En general, cuanto más elevado está un ente, tanto más interior es su acción característica. El ser in-orgánico o sin-vida se desvanece enteramente en lo exterior; por eso sólo puede actuar sobre otras cosas. Con el vegetal empieza el ente que se-mantiene-en-sí-mismo y con él la acción interior, que se identifica con la ↗vida. Sin embargo, la planta está todavía perdida por entero en el cuerpo, cuya exterioridad es superada primero por la conciencia sensorial (sorda por estar aún ligada al cuerpo) y sobre todo por la vida espiritual, intrínsecamente independiente de aquél. Mientras las especies inferiores de acción no van más allá de un ámbito limitado de lo corpóreo, la acción espiritual abarca el reino íntegro del ser y se eleva hasta Dios.

La descripción anterior no podía tener más que un carácter provisional. El producir (causar) o hacer pasar de la ↗potencia al ↗acto pertenece únicamente a la acción creada y no constituye la verdadera esencia de la acción. Ésta reside en que el ente se «efectúa» a sí mismo y existe así en su plena realidad. Solamente con su pensar y querer posee el hombre la realidad plenamente desplegada de sí mismo, mientras que sin esta actividad dormita aún. La producción se añade a la efectuación sólo cuando ésta no es dada con la substancia del ente, sino que debe ser producida como ulterior determinante accidental. En oposición a toda criatura, la autoposesión pensante y volente de Dios se presenta como efectuación pura sin producción alguna y, por lo tanto, como acto puro (actus purus); la acción exterior de Dios (la creación) no significa tampoco una producción en sí mismo. El sentido de la acción es justamente elevar al ente a la completa posesión de su ser y, en definitiva, del Ser absoluto. Por eso la acción sólo puede coincidir con la substancia cuando se trata de quien es el mismo Ser absoluto; por el contrario, en el ente finito, la acción ha de ser un determinante accidental mediante el cual éste lucha por poseerse a «sí mismo y por aproximarse al Ser absoluto»: «Omnia appetunt Deum» («Todo ser aspira a Dios»).

En su fondo más íntimo la acción forma parte de los ↗trascendentales. Ciertamente, no se pueden disolver las cosas en una pura acción, suspendida en el aire, como hace el ↗dinamismo. Sin embargo, la esencia del ser se perfecciona en la acción, de tal suerte que el ser, sólo en su efectuación es íntegramente él mismo, es plenamente ser. No obstante, la acción no aparece como trascendental propio sino oculto en lo verdadero y lo bueno (↗Verdad, ↗

Valor), los cuales representan la conexión esencial del ser con el pensar y el querer y, por consiguiente, con la acción. — LOTZ.

a) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica* I q. 14 a. 4; q. 18 a. 2; q. 77; *Summa contra Gentiles* I 45; IV 11; J. G. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794; *b)* J. LOTZ, *Sein und Wert* I, 1937; J. DE FINANCE, *Être et Agir*, 1945; L. LAVELLE, *De l'acte*, París 1937; M. BLONDEL, *L'action*, París 1893; nueva edic. refundida: París 1936-37; *c)* J. G. FICHTE: ↗a); H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, 1907.

Acción recíproca en sentido restringido es la dependencia mutua de unas cosas respecto a otras, fundada en la causalidad eficiente. La afirma el principio mecánico de la igualdad de la acción y la reacción: toda acción de un cuerpo sobre otro produce simultáneamente una acción de éste equivalente y dirigida en sentido opuesto a la del primero. — En acepción amplia háblase de acción recíproca cuando se trata de la mutua ordenación y complementación de ↗ causas heterogéneas, v.gr., de la forma y de la materia, del fin y de la causa eficiente, siendo una de ellas condición para que la otra pueda obrar en cada caso. — Una clase especial de acción recíproca reina entre lo somático y lo anímico. La experiencia muestra que ambos dominios se influyen mutuamente. Sin embargo, de este hecho no cabe inferir sin más que entre cuerpo y alma existe sólo una relación de acción recíproca (↗Alma y cuerpo [Relación entre]). — Tampoco hemos de concebir la acción recíproca entre entendimiento y voluntad en el sentido de un influjo de causalidad eficiente, sino como una íntima unión de ambos modos de actividad enraizados en la naturaleza de la misma alma espiritual. — Puesto que, tanto entre los cuerpos todos del universo, como entre el alma y el cuerpo, se dan acciones recíprocas, y la ↗libertad de la voluntad no excluye en modo alguno el influjo de los motivos, es probable que el carácter y la conducta del hombre estén influidos por los astros, aunque, contra lo que la *astrología* pretende, dada la naturaleza de éstos, no pueden proporcionar el fundamento para ninguna predicción. — NAUMANN.

HAGEMAN-ENDRES, *Metaphysik*, [8]1922; N. HARTMANN, *Philosophie der Natur*, c. 36 y 37; C. GUTBERLET, *Psychologie*, [4]1904, pp. 319 ss; A. WILLWOLL, *Seele und Geist*, 1938 [*Alma y espíritu*, 1946].

Acto. Acto (en griego: ἐνέργεια) y ↗potencia son los elementos constitutivos de lo finito mediante los cuales *Aristóteles* primero, y la escolástica después, explican el devenir. El acto, en oposición a la potencia, denota la realidad desplegada. Según se trate de tal o cual clase de devenir o de lo que está por encima de él, reviste diversos significados.

En la esencia del acto se encuentra siempre una cierta abundancia o riqueza, es decir, un conjunto de posibilidades que pueden realizarse en mayor o menor medida; piénsese, por ejemplo, en la mayor o menor amplitud del saber. Si todas las posibilidades de un acto se realizan exhaustivamente, éste será un acto *ilimitado*, v.gr., la plenitud de una ciencia no limitada por ninguna ignorancia. Un acto *limitado*, por el contrario, comprende sólo una parte de posibilidades, v.gr., el saber del hombre impregnado por mucha nesciencia. Hay que distinguir también el acto *no puro (mixto)*, que ya en su esencia dice limitación, siendo,

por lo tanto, incapaz de realización ilimitada, y el *acto puro (simple)*, cuya esencia no incluye límites y permite, por lo mismo, una ilimitada realización. Así, el conocimiento sensorial en cuanto tal es esencialmente un saber impuro mezclado con no saber, pues le es inaccesible todo lo suprasensible; el conocimiento intelectual, en cambio, es en su esencia puro, simple (no entra en composición con la ignorancia), aunque en su realización humana sea afectado por la nesciencia. El acto limitado es siempre un acto *recibido*, pues se limita siempre por la capacidad receptiva de su sujeto; v. gr., el saber en el hombre. Por el contrario, estando el acto puro libre de todo sujeto limitante, y existiendo, por lo tanto, como acto subsistente o no-recibido, debe carecer de límite en la total plenitud de su esencia: tal es el caso de Dios.

Mientras para Dios, en virtud de su simplicidad, el acto único del Ser puro, subsistente, significa la más perfecta realidad en todos los aspectos, la realidad de lo finito está compuesta por diversos actos. El acto *entitativo* es la ↗existencia. A él se contrapone el acto *formal* o forma esencial que determina el «qué» («quid») y en el ente corpóreo constituye la esencia junto con la materia. El núcleo substancial de una cosa recibe el nombre de *acto primero*, en oposición a sus determinaciones accidentales denominadas *actos segundos*. De un modo especial se llama *acto primero* la ↗substancia equipada con su potencia activa, y *acto segundo*, la operación misma, v.gr., un acto de la voluntad. Cuando un devenir va realizándose paulatinamente, las fases intermedias inacabadas se designan como actos imperfectos y el término final como *acto último o perfecto*; piénsese, v.gr., en el desarrollo del niño hasta llegar a hombre. — LOTZ.

a) ARISTÓTELES, *Metafísica* IX; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentarios a la Metafísica de Aristóteles*, IX; *b)* G. MANSER, *Das Wesen des Thomismus* [3]1949 [trad. esp.: *La esencia del tomismo*, 1947]; *c)* L. FUETSCHER, *Akt und Potenz*, 1933 [trad. esp.: *Acto y potencia*, 1948]; L. LAVELLE, *De l'acte*, 1937.

Agnosticismo. Usado por vez primera por *Th. H. Huxley*, este término, derivado del griego ἄγνωστος: desconocido, significa etimológicamente doctrina de la incognoscibilidad. Según la acepción corriente, designa aquella dirección filosófica que defiende la incognoscibilidad de lo suprasensible, y, por consiguiente, la negación de la metafísica como ciencia, especialmente en lo referente a la posibilidad del conocimiento de Dios. No impugna la posibilidad ni tampoco la cogitabilidad del ser más allá del área de la experiencia posible, pero niega a la razón humana la capacidad para conocer con certeza la existencia y con mayor razón la esencia del ente metempírico («trascendente»). El conocimiento está, pues, restringido a lo intramundano, a lo comprensible mediante conceptos propios y unívocos; por el contrario, lo trascendente (↗Trascendencia) — al desconocerse la posibilidad del conocimiento analógico — queda en el mejor de los casos a merced de un presentimiento, sentimiento o «fe» ↗irracionales. El agnosticismo es esencial a todo ↗positivismo, se encuentra, además, en el ↗criticismo de *Kant*, en la filosofía de la religión del modernismo, decisivamente influida por él, en la del moderno protestantismo y también en la ↗teología dialéc-

tica. Por el contrario, el ↗idealismo, llevado hasta sus últimas consecuencias, al reducir toda realidad a la conciencia, desconoce por principio lo incognoscible, aunque, naturalmente, sólo evita el agnosticismo negando en absoluto la existencia de lo ↗trascendente. — De Vries.

a) Santo Tomás de Aquino, *Summa theologica* I q. 13; *b)* G. Michelet, *Dieu et l'Agnosticisme contemporain*, París [4]1920; F. M. Rintelen, *Wege zu Gott*, 1934; *d)* B. Jansen, *Die Religionsphilosophie Kants*, 1929.

Agustinismo. El agustinismo es una escuela filosófico-teológica inspirada en *San Agustín* (354-430), que con tendencia conservadora se desarrolló principalmente en el siglo XIII. Contó con influyentes representantes no sólo entre los franciscanos y clero secular, sino también entre los primeros dominicos. Amenazada en su supremacía por *San Alberto Magno* y *Santo Tomás de Aquino*, pasó a segundo lugar después de la primitiva condenación de proposiciones tomistas en París y Oxford. Las doctrinas características de San Agustín y del agustinismo son las siguientes: hay verdades ciertas que el hombre puede alcanzar. La autocerteza de la conciencia constituye el fundamento inmediato y seguro del conocimiento humano, fundamento que San Agustín ha conquistado en lucha contra su propio escepticismo de otro tiempo. Sin embargo, el fundamento último de la certeza es Dios. Existe un cierto contacto con las leyes, verdades y normas eternas, conforme a las cuales se mide el saber del hombre (↗Iluminación). Una moderna interpretación no sólo ve aquí la influencia de *Platón* y del ↗neoplatonismo, sino también la posición del cristiano creyente que filosofa desde su fe. Dios es Creador y Causa primera del mundo: de su ser, de sus valores y de los diversos grados ontológicos que incluye; es Verdad, Belleza y Bondad primeras, causa única de la humana bienaventuranza. Dios, al crear el mundo material, colocó en él las formas germinales de todas las cosas (*rationes seminales, λόγοι σπερματικοί* de los estoicos) como principios de su propio desarrollo específico. El mal, así moral como físico, no es un principio originario y distinto de Dios ni una esencia real, como en un tiempo San Agustín creyó con el maniqueísmo, sino la carencia de la bondad o perfección debidas. La única causa del pecado es la voluntad libre que en lugar de volverse hacia el Bien imperecedero, se vuelve hacia las cosas caducas. El alma humana es una substancia inmaterial, simple, racional e inmortal, principio esencial determinante del cuerpo. La memoria, el entendimiento y la voluntad, radicadas en la parte superior del alma, hacen de ésta una imagen de la Trinidad. Sin embargo, el alma inmortal no es forma única del cuerpo, en el sentido defendido por Santo Tomás. Cuerpo y alma son autónomos. El agustinismo no sólo enseña que también el alma y el espíritu se componen de una cierta materia y forma, sino que defiende, además, la pluralidad de formas, por lo menos respecto al ser del cuerpo, que no deriva del principio vital o del alma informante. El principio de individuación del alma humana está constituido en lo esencial por el ser propio de la persona espiritual, no por la materia (la «materia signata» de Santo Tomás). El conocimiento intelectual se excita por los sentidos, pero propia-

mente hablando, no es extraído de éstos mediante la fuerza espontánea del entendimiento agente, como el tomismo enseña. Tanto el contenido del conocer como el fundamento de su certeza, sobre todo tratándose de los principios, pueden brotar únicamente del mismo espíritu. De ahí que se dé también conocimiento directo e intuitivo de los singulares. El hombre, usando su libre albedrío, debe conquistar el Bien Sumo: la posesión de la verdad eterna en la bienaventuranza ultramundana mediante la contemplación y amor de Dios Trino. La regla y norma de la libertad humana se encuentra en la ley eterna divina, conjunto de normas morales cuya verdad e inviolable validez aparece evidente a la razón humana. ↗ [84, 104]. — SCHUSTER.

UEBERWEG-GEYER, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* [11]II §§ 12, 33-34, 39; M. F. SCIACCA, *Augustinus (Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, ed. I. M. Bochénski, vol. 10), Berna 1948; J. MAUSBACH, *Die Ethik des heiligen Augustinus*, 1909; M. GRABMANN, *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin*, 1924; *Grundgedanken des heiligen Augustinus über Seele und Gott*, [2]1929; ÉT. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, París 1929; G. BARDY, *Saint Augustin, l'homme et l'oeuvre*, París [6]1946; J. HESSEN, *Die Philosophie des heiligen Augustinus*, 1947; [CH. BOYER, *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin*, 1920; del mismo: *Essai sur la doctrine de Saint Augustin*, París 1932; R. JOLIVET, *Le problème du mal chez S. Augustin*, 1929; F. CAYRÉ, *Initiation à la philosophie de Saint Augustin*, París 1947; E. PRZYWARA, *San Agustín* (trad. esp.), 1950; M. F. SCIACCA, *San Agustín* (trad. esp.), 1955; del mismo: *Saint Augustin et le néoplatonisme*, Lovaina 1956.]

Alma. Llamamos (en el hombre) alma (en griego: ψυχή) la substancia inmaterial que permanece a través de los cambios de los procesos vitales, produce y sostiene las actividades de la vida psíquica y vivifica el organismo. (En los trabajos sobre ↗ psicología influidos todavía por el positivismo, se entiende muchas veces por alma el mero conjunto de los procesos psíquicos; en otros, dicho término designa preferentemente el vivir consciente no racional, y no faltan tampoco quienes lo aplican a otras cosas.) De conformidad con los tres grados de vida, distínguense el *alma vegetativa* (entelequia, principio vital; ↗ Vital [Principio]) del organismo), el *alma sensitiva* (principio de la vida sensitivo-animal) y el *alma racional o espiritual* (principio de las actividades vitales superiores, espirituales, del pensar y del apetecer). — La sencilla experiencia cotidiana, y las más antiguas convicciones psicológicas, éticas y religiosas de la humanidad, no menos que la totalidad y unidad de la vida anímica tan subrayadas por la moderna ciencia empírica, impulsan a preguntar por la existencia y la demostrabilidad filosófica del alma humana. La existencia de un alma inmaterial fué impugnada por el ↗ materialismo para quien sólo hay materia y procesos físico-químicos (materialismo de salón de la Ilustración francesa, materialismo popular y de cátedra desde *K. Vogt* y *L. Büchner* en el siglo XIX, reflexología de *Pawlow*, *Bechterew* y otros en el XX). El *actualismo* combate la existencia de un alma substancial. Esta filosofía actualista disuelve todo ser estable en puro devenir, en acción sin agente y, según eso, considera únicamente como alma el complejo constantemente cambiante de actividades y vivencias anímicas (el

πάντα ῥεῖ, «todo fluye», de *Heráclito*; las modernas psicologías actualistas de *Wundt* y *Bergson*: no hay cosas, sólo hay acciones; *Paulsen*, que aclara: las acciones pueden existir sin substancia agente lo mismo que las estrellas flotan en el cosmos sin estar adheridas al firmamento). — La cognoscibilidad filosófica del alma es negada por el ↗ positivismo conforme a su postulado de que el pensamiento científico no permite dar un paso hacia lo metafísico y el ↗ criticismo kantiano de la «Crítica de la razón pura» para quien toda doctrina especulativa acerca del alma construye su edificio sobre un paralogismo.

En contra de estas opiniones están casi todas las grandes religiones de la humanidad, y también la convicción milenaria del pensar filosófico relativo a la existencia del alma: desde los clásicos de la filosofía antigua *(Platón, Aristóteles, Plotino)*, pasando por los siglos de la patrística y la escolástica, del racionalismo de *Descartes* y *Leibniz* e incluso del primer empirismo *(Locke, Berkeley)* y de la ética de *Kant* (que al menos «postula» el alma), hasta el retorno de la filosofía moderna a la doctrina del alma y del principio vital *(Driesch, Becker, Pfänder* y otros).

La existencia del alma se infiere de la experiencia inmediata que el hombre tiene de sí mismo y de la observación exterior de la vida. No experimentamos, claro está, un alma desligada de sus actos, pero sí vivimos inmediatamente nuestros hechos de conciencia como actividades o estados de nuestro ↗ yo, no como flotando en sí mismos «carentes de sujeto»: vivimos el yo pensante, volente, etc. Vivimos la dilatada abundancia de todos los actos simultáneos de conciencia y la corriente cambiante de los sucesivos, como pertenecientes a un mismo y único yo que permanece idéntico en el cambio del acontecer psíquico. (Los fenómenos morbosos, aparentemente opuestos, de *desdoblamiento de la personalidad* se muestran a una consideración más exacta no como divisiones del yo, sino como juicios falsos o descripciones fantásticas de una defectuosa unidad de sentido de las vivencias existente en lugar de la normal y acostumbrada.) No vivimos el yo como un mero «punto de referencia» de las actividades, como mero «acontecer y devenir», sino como un ser «firme en sí mismo» («Selb-stand») que «pone» los actos, «produce» y tiene como suyos los estados psíquicos y es responsable de ellos, en suma, como principio permanente y sustentante de todo el vivir anímico consciente. Según esto, debe ser un ente substancial, irreductible por su parte a «estado» o «actividad». (La alusión de Paulsen a las estrellas es errónea, porque precisamente no son actos; debiera haber mostrado que, v.gr., podría haber movimiento estelar sin estrellas movidas.) Las objeciones del positivismo y del ↗ criticismo contra la posibilidad de la metafísica del alma se refutan por la fundamentación positiva de la ↗ metafísica en la ↗ gnoseología general.

El alma humana como principio de la vida intelectual es simple (↗ Simplicidad) y espiritual (↗ Espíritu). Es a la vez principio de la vida animal sensitiva (como muestra la unidad de la conciencia intelectivo-sensitiva) y en cuanto forma del cuerpo, principio también de la vida vegetativa del organismo (↗ Hilemorfismo, Alma y Cuerpo [Relación entre]). El *tricotomismo* que admite en el

hombre espíritu, alma y principio vegetativo como principios realmente distintos, no puede conciliarse con la realidad vivencial y la unidad de sentido de los procesos vitales. Digamos, por el contrario, que la misma alma espiritual se exterioriza en la vida sensitivo-vegetativa para tomarla luego a su servicio y ligarla a la síntesis de la vida plenamente humana. — Como ser espiritual, el alma humana no pudo desarrollarse a partir del alma puramente sensitiva de los brutos, cualquiera que sea el modo como se haya originado el cuerpo del primer hombre. Tampoco puede proceder de otras almas humanas *(generacianismo, traducianismo)*, porque a un alma espiritual no le es posible dar partes de sí misma que se desarrollen para formar una nueva alma. El alma humana debe su origen a un acto creador de Dios. Ninguna fuerza creada es capaz de destruir (descomponer en sus partes) al alma simple y espiritual, y Dios, que la ha creado inmortal, no la aniquilará. ↗ Inmortalidad. — WILLWOLL.

b) K. GUTBERLET, *Der Kampf um die Seele*, [2]1903; J. GEYSER, *Lehrbuch der Psychologie*, [3]1920; A. PFÄNDER, *Die Seele des Menschen*, 1933; D. FEULING, *Das Leben der Seele*, [2]1940; [A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, París 1927; B. ROMEYER, *Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain*, en «Archives de Philosophie» 6 (1929) c. 2; A. MARC, *Psychologie réflexive*, París-Bruselas 1948; S. STRASSER, *Le problème de l'âme*, Lovaina 1953]; *c)* L. KLAGES, *Der Geist als Widersacher der Seele*, 1929-33; *e)* A. WILLWOLL, *Seele und Geist*, 1938 [*Alma y espíritu*, 1946]; [F. M. PALMÉS, *Psicología experimental y filosófica*, [4]1952; MERCIER, *Psicología*, 4 vols., 1940.]

Alma (Facultades del). Son las ↗ potencias pertenecientes a la esencia del ↗ alma ordenadas dinámicamente a su actuación, o sea fuerzas enderezadas a las actividades anímicas. Dintínguense en primer lugar por sus objetos formales (verdad, valor, etc.), y luego por la índole propia de la vivencia de sus actos. Háblase así, por ejemplo, de memoria, sentimiento, voluntad, tendencias sensitivas, entendimiento, potencias sensoriales, etc. Las facultades no son *partes del alma*, pues ésta es simple y espiritual. Desde los tiempos de la controversia entre las corrientes aristotélica y agustiniana de la escolástica, discútese si las facultades son o no son realmente distintas de la substancia del alma y, por lo tanto, distintas entre sí. Mucho más importante que esta cuestión es el hecho de que, sea como fuere, el alma obra por medio de las facultades (no obran éstas a modo de personas aisladas) y de que en tal actividad siempre se verifica una delicada cooperación de las diversas potencias (de las disposiciones intelectuales y sensoriales del conocer y del apetecer unidas con un estar determinado sentimentalmente, etcétera). Las facultades intelectuales aventajan en valor a las sensitivas. Difícilmente cabe atribuir al entendimiento o a la voluntad la primacía absoluta, porque ello depende del sentido en que se plantee la cuestión de dicha primacía (↗ Intelectualismo, ↗ Voluntarismo). — El modo «contrapuntístico» de actuar de las facultades anímicas es indudable expresión de su limitación, mas por otra parte, cuando están rectamente subordinadas unas a otras, constituye también el fundamento de la riqueza de la vida psíquica humana. Hablar de lo espiritual existente en el hombre como del «enemigo de la vida» sin

más y valorar únicamente las facultades irracionales, es no parar mientes en la realidad del alma. — WILLWOLL.

Tratados de psicología escolástica, así como también ↗ Conocimiento, ↗ Apetito, ↗ Sentimiento, ↗ Voluntad; [J. ZARAGÜETA, *El problema de la clasificación de las facultades del alma*, en «Revista de filosofía» I (1942) pp 7-45, 301-324.]

Alma del mundo. Muchos representantes del vitalismo biológico admiten la existencia de un alma del mundo para explicar la colaboración entre los organismos y entre los diversos reinos de la naturaleza. La relación del alma del mundo con el mundo visible sería parecida a la del principio vital (alma) con los organismos individuales. Así como éste, perteneciendo a un grado del ser más elevado que el de los elementos materiales del organismo, le asegura su despliegue teleológico y le vivifica, así el mundo y el alma a él correspondiente representarían un gran organismo único. Al particularizar más discrepan las opiniones: unos conciben dicha alma como una razón del universo y aun la identifican con Dios *(Schelling, Scheler*, en su última época); otros, en cambio, prescinden de las cuestiones metafísicas más profundas *(E. Becher)*. El ↗ estoicismo admite una razón universal a modo de materia etérea, sutil, semejante al fuego y actuante en todas las cosas. — El hecho de nuestra conciencia del yo habla en contra de un alma del mundo cuya aceptación convertiría también al hombre en una célula del organismo universal desprovista de substantividad. La colaboración y finalidad existentes en el universo se explican porque el Creador ha puesto dentro de los organismos particulares el principio vital y los ha sintonizado unos con otros en un plan lleno de sabiduría. ↗ Finalidad. — RAST.

A. AALL, *Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie*, 1896, 98-167; E. BECHER, *Die fremddienliche Zweckmässigkeit der Pflanzengallen und die Hypothese eines überindividuellen Seelischen*, 1917; J. MOREAU, *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*, París 1939.

Alma y cuerpo (Relación entre). La relación entre alma y cuerpo, o sea la relación óntica, en parte empíricamente objeto de vivencia, en parte sólo deducible por examen filosófico, entre el cuerpo animado y el alma espiritual que lo vivifica y dirige, plantea siempre a la investigación y a la filosofía una profusión de problemas. — El cuerpo se muestra a la observación empírica como base y campo de expresión de la vivencia anímica (↗ Cuerpo). — De las teorías metafísicas sobre el alma y el cuerpo, unas se limitan a subrayar de manera unilateral la unidad del ser humano (↗ Monismo); otras, la dualidad y oposición entre ambos (↗ dualismo puro); otras, en fin, intentan hacer justicia a la unidad y a la dualidad del hombre, según son vivencialmente aprehendidas (duo-monismo).

El monismo materialista reconoce solamente la realidad de la materia y niega la existencia de un alma inmaterial (↗ Materialismo, ↗ Alma). El monismo espiritualista ve únicamente en lo somático el modo exterior de manifestarse la realidad única espiritual *(Wundt*, ↗ Espiritualismo). El moderno *paralelismo psicofísico* o *teoría de la identidad* considera lo espiritual y lo corpóreo como dos lados o manifestaciones de una realidad única, incognoscible en sí. Afirma conse-

cuentemente, y debe presuponer, que los procesos somáticos y anímicos (vivencias) guardan entre sí riguroso paralelismo (*G. Th. Fechner* y la forma de monismo dominante a fines del siglo XIX). El monismo en todas sus variedades es contrario a la realidad comprobable y a la oposición esencial entre el mundo de la materia y el de lo anímico (ya en su grado inferior: el del principio vital, ↗ Vital [Principio], con mayor razón en el de la vida consciente, y muchísimo más en el del ser espiritual). No explica cómo «aparece» lo material como material. Y los hechos de que, por una parte, la vida espiritual tenga lugar sin intrínseca colaboración de lo material y, de que por otra, lo inconsciente se dé sin vivencia psíquica, contradicen el supuesto de una disposición absolutamente paralela de vivencias anímicas y procesos materiales.

El puro dualismo en su forma más extrema (*Malebranche, Leibniz)*, preparada por la separación demasiado tajante entre lo anímico (res cogitans) y lo corpóreo (res extensa) realizada por *Descartes*, negaba toda interacción entre cuerpo y alma, atribuyendo los hechos notoriamente indicadores de una mutua relación, a que el Creador desde el principio había ordenado de tal suerte los procesos somáticos y psíquicos, que estaban coordinados entre sí en *armonía preestablecida (harmonia praestabilita)* sin influencia recíproca. Esta concepción, hoy sólo históricamente importante, contradice con demasiada claridad toda la experiencia vivida de sí mismo que el hombre tiene, especialmente la conciencia de responsabilidad por las acciones del cuerpo, y explica de manera científicamente inadmisible, recurriendo inmediatamente a Dios, Causa Primera, lo que exige ante todo una interpretación natural. Más próxima a lo que acontece en la naturaleza es la *teoría de la acción recíproca* (sostenida por *Platón* y muchos neovitalistas modernos, como *Becher)*. Según ellos, cuerpo y alma son dos substancias completas que se influyen mutuamente por una causalidad eficiente accidental. (Recuérdese la vieja imagen del alma como piloto en la nave del cuerpo o, incluso, como prisionera en la cárcel del mismo.) Los modernos propugnadores de esta concepción estaban en disposición de replicar a las objeciones que, invocando la ley de conservación de la energía, se habían formulado contra todo dualismo. En cambio, la teoría de la acción recíproca tiene poco en cuenta la unidad del ser vivo orgánico (no es la entelequia sola ni la materia sola la que «vive», sino que el vivir es un modo de ser del todo uno e indivisible, es decir, del viviente). ↗ Vital (Principio).

El *duo-monismo*, la concepción hilemórfica (↗ Hilemorfismo) elaborada por *Aristóteles*, considera el cuerpo y el alma como dos «substancias incompletas» en su ser substancial. Éstas no se influyen mutuamente con actos individuales eficientes de carácter accidental, sino que están unidas en su ser substancial para constituir el todo de una substancia completa viviente, que es el sujeto de la actividad vital. El alma se considera entonces como el principio determinante, informante, *forma del cuerpo*, por la cual la otra substancia parcial, el principio material, es elevado a participar del existir vital del todo. Según el hilemorfismo posterior, mitigado, este principio material conserva su ser propio material con sus determinaciones físico-químicas, reduciéndose el alma informante

a dar la específica naturaleza de ser vivo. En cambio, según parece decir ya el mismo *Aristóteles* e indudablemente según *Santo Tomás* y otros defensores del hilemorfismo riguroso, además de la forma (alma), hay sólo un principio puramente pasivo, indeterminado y carente de existencia en sí (la materia prima), que únicamente por aquélla es elevado a participar tanto del ser como de la vida. Ambas opiniones invocan consideraciones de orden metafísico y empírico. Aquí prescindimos de las discrepancias entre las direcciones escolásticas. El hilemorfismo, al menos en su forma moderada, es, por exclusión del dualismo y del monismo, la única teoría que hace justicia tanto a la unidad como a la dualidad del ser humano, aunque encierra también obscuridades (pero no contradicciones).

Un problema particular, no resuelto claramente en modo alguno por Aristóteles, y cuya solución sólo *Santo Tomás* formuló de manera inteligible, es el siguiente: ¿cómo puede el alma espiritual unirse tan íntimamente con el cuerpo para constituir una unidad substancial? Ni hay en el hombre dos almas, una vital y otra espiritual desligada del cuerpo (hoy a menudo caracterizada como *Pneuma* por la aplicación teológicamente falsa de una palabra de San Pablo), ni el alma espiritual tiene partes subordinadas mediante las cuales anime el cuerpo *(J. P. Olivi)*. Antes bien, el alma única, simple y espiritual, es también alma vegetativa al mismo tiempo que lleva a cabo sola sus actividades espirituales. — La *unidad substancial* que alma y cuerpo constituyen, a pesar de la esencial diversidad existente entre ellos, permite comprender en el plano metafísico los hechos empíricamente conocidos de que, por un lado, la actividad espiritual del hombre está condicionada por el ser material (influencias cósmicas, herencia, enfermedad), y de que, por otro, las vivencias de orden espiritual tienden espontáneamente (con la repercusión o «redundancia» sobre la esfera vital) a expresarse en lo corpóreo (↗ Cuerpo). El carácter de un todo unitario, propio del ser humano, hoy tan acentuado de nuevo por la moderna ↗ antropología empírica, encuentra en el duo-monismo sus cimientos metafísicos. — WILLWOLL.

a) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de anima; Quaestiones disputatae de spiritualibus creaturis; Summa contra Gentiles*, II, 56-72; *Summa theologica*, I q. 76; *b)* F. KLIMKE, *Der Monismus*, 1911 (trad. ital.: *Il monismo*, Florencia 1914); B. V. BRANDENSTEIN, *Der Mensch und seine Stellung im All*, Einsiedeln 1947; H. BUSSE, *Geist und Körper, Seele und Leib*, 1903; [S. STRASSER, *Le problème de l'âme*, Lovaina 1953]; *c)* E. BECHER, *Gehirn und Seele*, 1911; A. WENZL, *Das Leib-Seele-Problem im Lichte der neueren Theorien der physischen und seelischen Wirklichkeit*, 1933; *d)* [P. SIWEK, *La psychophysique humaine d'après Aristote*, París 1930; del mismo: *L'âme et le corps d'après Spinoza*, París 1930]; *e)* A. WILLWOLL, *Seele und Geist*, 1938 [*Alma y Espíritu*, 1946]; [F. M. PALMÉS, *Psicología experimental y filosófica*, [4]1952;] desde un punto de vista empírico: H. ROHRACHER, *Die Vorgänge im Gehirn und dem geistigen Leben*, 1939; E. SCHARRER, *Vom Bau und Leben des Gehirns*, 1936; ↗ Herencia.

Amor. Es la fuerza primordial del espíritu dotado de actividad volitiva, fuerza afirmadora y creadora de valores. Desde el punto de vista de su esencia y de su núcleo vivencial es una actitud de la voluntad; considerado en la integridad de la vivencia que lo forma, constituye una actividad total afirmativa

(reconocedora, creadora, buscadora de unión) del alma espiritual ante ↗personas en cuanto (real o potencialmente) portadoras de valores espirituales, y ante estos mismos valores. De esta manera, el amor saca de su aislamiento a la personalidad individual conduciéndola al «devenir nosotros» en las varias formas primordiales de ↗comunidad humana. Radicado en el conocimiento del valor, su intensidad puede elevarse sobre la claridad del conocimiento e incluso darle forma al repercutir en él. Proyectando de ordinario sus rayos sobre la vida afectiva, aun no siendo ello absolutamente necesario, y sostenido por ésta, el amor no es un mero sentimiento de deleite ni un aislado ↗«sentimiento superior». Así, por ejemplo, la voluntad puede apreciar en grado sumo a una persona (v.gr., a Dios) aun en el caso de que el sentimiento siga otra escala de valores. Y, sobre todo, no cabe equiparar el amor a la ↗tendencia puramente instintiva (aunque sea «sublimada»). Cierto es que el amor íntegramente humano puede fundirse con el instinto para constituir una totalidad vivencial y elevarlo, como medio de expresión, a una superior unidad de sentido, cual acontece en el matrimonio; mas, por sí sola, la tendencia en cuanto tal apunta, según dice la experiencia vivida, a la satisfacción del apetito de los instintos, convirtiendo a la comparte en un medio para dicho fin, mientras que el amor se dirige a la comparte afirmando y creando valor. El amor como actitud anímica total admite, evidentemente, distintas variedades individuales y típicas; así, por ejemplo, el amor típico del varón difiere de alguna manera del de la mujer.

Amor y *respeto* no se excluyen mutuamente. Son, mejor, dos aspectos de una actitud fundamental del ser espiritual-personal con respecto al ser grávido de valor y en especial a los portadores personales de valor. Pues del mismo modo que en toda ansia de verdad vibra inconscientemente la ordenación ontológica del espíritu a la Verdad absoluta, también en todo genuino amor espiritual alienta la orientación hacia el Valor supremo absoluto que exige respeto.

Lo opuesto al amor es el *odio*, negador del valor propio de la persona odiada. Así como el amor es creador de valor y plasmador de comunidad, el odio destruye al primero y mata la segunda.

Puesto que todo hombre por su personal ordenación al Valor supremo infinito (Dios) posee un valor propio irreiterable y nadie mientras vive puede ser considerado como definitivamente fracasado en la consecución del fin de su vida, existe el deber del *amor al prójimo* que no admite excepción. Sin embargo, esto no excluye, sino que incluye un orden y gradación del amor conforme a las diversas relaciones y comunidades humanas y las distintas clases de valores que las fundamentan. El infinito y, a la vez, supremo Valor personal de Dios, que es el mismo Amor subsistente, constituye el fundamento del *amor a Dios*. Por una parte, la obligación del amor se refiere también a la actitud interior, no sólo a las obras externas. Por otra, esa obligación concierne a dicha actitud, no en tanto que se sustrae al influjo directo o indirecto del querer libre (como, v.gr., la apreciación afectiva: *simpatía* y *antipatía)*, sino en cuanto «sí» de la voluntad, radicado en el conocimiento, que se inclina hacia el valor personal reconociéndolo, y abraza todo lo demás en la medida que puede brotar de él.

El amor a sí mismo no se opone al amor a Dios y al prójimo, antes bien es su presupuesto. Por eso el *desinterés*, la dilatación del yo que se vierte hacia el «nosotros», no denota oposición alguna al ordenado amor a sí mismo, sino únicamente al egoísmo desordenado que se restringe y aferra al propio yo. —El amor personal al prójimo, basado en el orden del ser y del valer, equidista tanto de la *filantropía* meramente sentimental, encubridora muchas veces de un refinado egoísmo, como del *altruismo* exagerado que sólo admite como moralmente defendible el obrar en atención al bien ajeno. — La *compasión* (el compenetrarse con el sufrimiento del prójimo) debe fomentar el amor recíproco y la enérgica prestación de ayuda, pero en modo alguno es la medida única del obrar, ya que es a menudo tránsito necesario hacia más elevados valores.

Puesto que el amor apunta de la manera más directa y completa al valor en cuanto tal, y el alma espiritual en sus fuerzas creadoras invita con la máxima intensidad a la unión con los valores objetivos y sus leyes, el amor es también la fuerza más poderosa para comunicar una noble estructura a la totalidad de la vida humana y llevar a su plena realización el orden moral. — WILLWOLL.

A. ENTLEUTNER, *Naturwissenschaft Naturphilosophie und Philosophie der Liebe*, 1877; M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, [6]1948 [trad. esp.: *Esencia y formas de la simpatía*, Buenos Aires 1943]; R. EGENTER, *Gottesfreundschaft*, 1928; E. RAITZ VON FRENTZ, *Drei Typen der Liebe*, en «Scholastik» 8 (1931), donde se encontrará amplia bibliografía; R. ALLERS, *L'amour et l'instinct*, en «Études Carmélitaines», 1936; SILVERIO DE SANTA TERESA, *El precepto del amor*, Burgos 1941; M. NÉDONCELLE, *Vers une philosophie de l'amour*, 1946; P. HIRT, *Das Wesen der Liebe*, Immensee 1943; A. WILLWOLL, *Chasteté*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, 1945, fascículo X; M. C. D'ARCY, *The Mind and Heart of Love*, Londres [4]1947 (sobre *Eros* y *Agape*); [J. BOFILL, *La escala de los seres*, 1950, pp. 124-166; G. THIBON, *Sobre el amor humano*;] *d)* J. VOLKELT, *Zur Geschichte der Philosophie der Liebe*, 1873; P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen âge* [2]1933 (en «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters», vol. VI, fasc. 6); Z. ALSZEGHY, *Grundformen der Liebe. Die Theorie de Gottesliebe bei dem Heiligen Bonaventura*, Roma 1946.

Amor a sí mismo. Reciben este nombre la estimación de sí mismo así como la voluntad resultante de ella y la tendencia al propio bien. Es el *instinto de autoconservación* propio de todo ser viviente en cuanto manifestado por el conocimiento y la voluntad. El amor propio se vuelve contra todo lo que a su entender disminuye o aniquila la propia existencia y reclama lo que la conserva y fomenta. El Amor a sí mismo enraizado en el instinto de autoconservación tiene como fin inmediato el individuo, sirviendo sólo mediatamente a la conservación de la especie. — El amor ordenado a sí mismo es un deber moral, porque el fundamento verdadero y más profundo de la autoestimación reside en la condición que el hombre posee de ser imagen de Dios, imagen que con su actividad debe llevar a la mayor perfección posible. El amor a sí mismo como voluntad del propio bien es ordenado cuando, siguiendo la correspondiente serie de valores, persigue los bienes adecuados a la esencia del hombre y con su aspiración no perjudica al prójimo en sus derechos. — El amor rectamente ordenado a sí mismo no puede estar jamás en contradicción con

el verdadero bien de los semejantes, antes, por el contrario, es necesario para éste. Por lo que respecta a los bienes morales e intelectuales, no es posible, en general, la exclusión de uno por parte de otro. Si en lo que concierne a los bienes materiales se observan por todos las leyes de la justicia, resulta posible a cada uno procurarse lo necesario. Cuando todos piensan en su perfeccionamiento esencial, el orden y el bien de la comunidad están también asegurados. — El amor a sí mismo es desordenado cuando antepone los bienes inferiores a los superiores y cuando, reclamándolo todo indebidamente para sí, lesiona a los prójimos en su derecho. En tal caso ha degenerado en *egoísmo.* — Atenta contra el deber ético del amor a sí mismo quien se causa daños en el cuerpo y en la vida (v.gr., por la mutilación o el ↗suicidio) o en los bienes intelectuales y morales y quien por desidia deja de hacer esfuerzos para lograr su propio desenvolvimiento y perfección. ↗Amor. — KLEINHAPPL.

b) M. WITTMANN, *Ethik,* 1923; O SCHILLING, *Lehrbuch der Moraltheologie,* 1929; TH. STEINBÜCHEL, *Die philosophische Grundlagen der katholischen Sittenlehre,* 1938; *d)* J. MAUSBACH, *Die Ethik des heiligen Augustinus,* [2]1929; *e)* V. CATHREIN, *Moralphilosophie,* [6]1924 [trad. ital.: *Filosofia morale,* Florencia 1913-1920]; [G. MÁRQUEZ, *Filosofía moral,* 2 vols., [6]1943.]

Análisis. Etimológicamente significa descomposición (de un todo en sus partes). En el lenguaje filosófico, análisis designa el método consistente en *descomponer* mentalmente un todo (ya sea real, ya lógico) en sus constitutivos parciales. El análisis separa unas de otras las partes conocidas inicialmente sólo de un modo *implícito,* es decir, articuladas en un conjunto total, obteniendo así un conocimiento *explícito* de las mismas. A esta dirección del pensar se opone otra denominada ↗síntesis. — En particular, se denomina analizar un todo conceptual, descomponerlo en los contenidos parciales en él implícitamente pensados llamados notas. Cuando una de éstas se predica de aquel todo en un juicio, resulta un *juicio analítico (juicio de explicación:* v.gr., el cuadrado tiene cuatro ángulos rectos); Kant, por lo menos, entiende así esta expresión. Otros — menos acertadamente — hablan también de juicio analítico cuando el predicado, aun sin estar previamente pensado en el concepto sujeto, se sigue, no obstante, necesariamente de su contenido, mostrando una «propiedad esencial» (un «proprium») de aquél. ↗Predicables. — En otro sentido cabe llamar análisis al proceso que se remonta de las conclusiones a las proposiciones primitivas en que aquéllas descansan (↗Principios del conocimiento). — *Analítico* significa lo que se sirve del método de análisis y también lo obtenido o lo que va a obtenerse con éste. — DE VRIES.

b) G. SÖHNGEN, *Ueber analytische und synthetische Urteile,* 1913; J. FRÖBES, *Logica formalis,* Roma 1940, pp. 389-393; [E. RABIER, *Logique,* París [4]1899;] *d)* J. DE VRIES, *Geschichtliches zum Streit um die metaphysischen Prinzipien,* en «Scholastik» 6 (1931) pp. 196-221; *e)* A. LEHMEN, *Lehrbuch der Philosophie* I, [4]1917, pp. 131-134; [E. COLLIN, *Manual de filosofía tomista,* 1943, II, pp. 178-181.]

Analogía. Vocablo acuñado ya por los griegos, viene de ἀνάλογον, que significa «según proporción». Con este término se expresa ante todo la analogía del conocimien-

to, el cual concibe un ente por su relación con otro distinto. El ser de un ente es, por consiguiente, inferido o al menos aclarado, comparándolo con otro diferente, v.gr.: el pensamiento me vino como un rayo. La analogía supone que el ser con que va a hacer la comparación (por lo menos desde el punto de vista de la misma) es más conocido que el otro y que entre ambos hay a la vez coincidencia y diversidad. Sin coincidencia desaparece toda posibilidad de comparación; sin diversidad, la comparación da como resultado una mera repetición de lo mismo sin nueva aclaración. De ahí que el conocimiento analógico tenga sus raíces en la analogía del ente, gracias a la cual dos o más entes coinciden y al mismo tiempo se distinguen en su ser. Ella constituye el objeto de la exposición que sigue. Esta analogía se refleja en nuestros conceptos y palabras.

Queda a un lado, por faltarle la coincidencia, el término *equívoco*, el cual reúne accidentalmente bajo el mismo nombre contenidos enteramente diversos (v.gr., cisne como animal o como constelación). Al otro lado deben colocarse por faltarles la diversidad, los *sinónimos* y los *unívocos*, pues los primeros coinciden completamente en sus contenidos (v.gr., animal racional y hombre) y los segundos separan de dos conceptos en conjunto completamente diversos un sector en el cual coinciden por entero, y, por consiguiente, concuerdan sin diversidad (v.gr., el género «viviente» respecto a animal y planta). Para el conocimiento analógico se tienen sólo en cuenta los conceptos que encierran en sí inseparable *(analogía metafísica)* o, por lo menos, inseparadamente *(analogía física)*, coincidencia y diversidad; en el primer caso, el concepto es análogo hasta su medula metafísica, no siendo, por lo tanto, unívoco en ningún aspecto; mientras en el segundo caso es análogo únicamente en su realización físico-concreta, permaneciendo unívoco en su fondo metafísico. El género «viviente» pertenece a la segunda clase; entre los conceptos del primer grupo, integrado sólo por los propia o esencialmente análogos, está el concepto del ente.

Para caracterizar más exactamente el concepto análogo deben considerarse los dos tipos fundamentales de analogía: de atribución y de proporcionalidad. En este punto hay que distinguir el contenido conceptual (o bien el término) común y análogo (v.gr., el ente) de los sujetos de las relaciones análogas o *analogados* (v.g., Dios y la criatura). En la *analogía de atribución* lo analogado común se atribuye al análogo secundario indicando una dependencia respecto al principal. Hay una *analogía de atribución extrínseca* y otra *intrínseca*, pues en virtud de la aludida dependencia puede aplicarse al analogado secundario ya sólo el nombre análogo, ya también el contenido conceptual por él significado. Un ejemplo de la primera lo constituye el predicado «sano»: el analogado principal es el cuerpo humano poseedor real de la salud; los analogados secundarios pueden ser, v.gr., los colores del rostro o el alimento, los cuales, por su relación con la salud del cuerpo (como signo o causa de la misma), reciben el nombre de «sano», pero careciendo de aquélla. Como ejemplo de la segunda puede aducirse el concepto del ente: de Dios se predica la noción de «ente» como analogado principal; de la criatura como analogado secundario; porque realmente lo es aunque en absoluta

dependencia de Dios. Existe entre ambos una coincidencia en el ser, penetrada, empero, por la diversidad, pues Dios lo posee con independencia y perfección, y la criatura, en cambio, de un modo dependiente e imperfecto.

La *analogía de proporcionalidad* se funda en que cada uno de los analogados encierra una relación en la cual a la vez coincide y discrepa. Se trata de la recíproca relación de analogía entre dos razones, la cual se denomina también «proporcionalidad». Puede ser *propia* cuando la relación en ambos analogados apunta al contenido esencial común, e *impropia* si la relación del analogado secundario no es a dicho contenido esencial común, sino sólo a un efecto semejante de algún modo al irradiado por aquel contenido. Dios y las criaturas guardan relación al ser, pero de manera esencialmente distinta, a saber: Dios, de un modo necesario; la criatura, contingente. Hablamos de un prado «riente», no en el sentido de que realmente «ría», sino porque nos alegra de igual manera que un rostro sonriente. Éste es el llamado lenguaje *metafórico*.

La importancia de la analogía aparece sobre todo en el problema de Dios. Por significar coincidencia, supera la absoluta separación entre Aquél y el mundo, posibilitando, contra todo ↗agnosticismo, el conocimiento del Ser infinito. Mas, por significar simultáneamente diversidad, excluye la identificación panteísta de mundo y Dios, y no permite alcanzar un concepto exhaustivo de este último. — LOTZ.

a) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica* I q. 13 a. 5.; *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 2 a. 11; *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 7 a. 7; *In I sententiarum*, d. 19 q. 5 a. 2 ad 1; *Comentarios a la Metafísica de Aristóteles* IV, lec. 1 (ed. Cathala n.os 536-39); CAYETANO (TOMÁS DE VIO), *De nominum analogia;* SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae*, d. 32 sect. 2; *b)* B. DE SOLAGES, *Dialogue sur l'analogie*, 1946; E. PRZYWARA, *Analogia entis*, 1932; M. PENIDO, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, 1931: H. HENGSTENBERG, *Autonomismus und Transzendenzphilosophie*, 1950, pp. 415-463; [M. DE MUNNYNCK, *L'analogie métaphysique*, en «Revue Néoscolastique de Philosophie» (1923); N. BALTHASAR, *L'abstraction métaphysique et l'analogie des êtres dans l'être*, 1935;] *d)* P. GRENET, *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon*, París 1948; J. HABBEL, *Die Lehre des heiligen Thomas von der nur analogen Bedeutung unserer Aussagen über Gott*, 1928; A. GOERGEN, *Die Lehre von der Analogie nach Kard. Cajetan und ihr Verhältnis zu Thomas von Aquin*, 1938; M. BANGE, *Eckeharts Lehre vom göttlichen und menschlichen Sein*, 1931; [S. BELMOND, *L'univocité scotiste*, en «Revue de Philosophie», XXI (1912) pp. 38 ss y 113 ss; XXII (1913) p. 137; R. BLANCHE, *La notion d'analogie dans la philosophie de Saint Thomas*, en «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» (1921) pp. 169-194; S. RAMÍREZ, *De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomistam*, en «Ciencia tomista», (1921) pp. 20, 195, 337; (1922) p. 17; J. HELLÍN, S. I., *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, 1947.]

Animal. Los animales metazoos son ↗organismos pluricelulares que se diferencian como reino propio, esencialmente distinto tanto de los protistas unicelulares o acelulares *(protozoos*, grado ínfimo del cosmos viviente) como de los vegetales pluricelulares (metafitos). Desde un punto de vista puramente descriptivo (zoológico), los animales son organismos heterotrofos, es decir, organismos que se nutren predominantemente de materias orgánicas, mientras que el vegetal, como organismo autotro-

fo, está ligado a la materia y a las energías inorgánicas. El animal produce en el interior del cuerpo la energía necesaria mediante procesos de oxidación que se verifican en la respiración interna. Con esto se relaciona el hecho de que los animales no se hallan tan firmemente atados al substrato material como los vegetales, mostrando, por el contrario, una gran abundancia de formas de movimiento y de aparatos sensoriales que en gran parte dispensan al animal de vincularse rígidamente a un lugar. Considerado como organismo, el animal es una «*configuración o forma cerrada*», lo cual significa que está integrado por sistemas cerrados de órganos y movimientos circulatorios (circulación sanguínea, sistema nervioso, etc.) provistos de órganos centrales (v.gr., corazón, cerebro); las células individuales no están separadas entre sí por fuertes paredes, como acontece en el vegetal, y abandonan su substantividad, por lo que respecta a forma y función, a favor de la superior unidad del órgano; el desarrollo estriba en la formación de hojas blastodérmicas que, en oposición a la estructura abierta del vegetal, lleva a la constitución de superficies interiores absorbentes. Finalmente, el animal posee órganos correspondientes a aquellos que en el hombre están al servicio de la vida consciente de los sentidos. Considerado filosóficamente, el animal es un ser viviente que, además de la irritabilidad (↗ Vegetal), muestra reacciones psíquicamente condicionadas; pero no vida intelectual. Como sujeto de la vida sensitiva hay que admitir un *alma animal*. Condición previa para los actos típicos del comportamiento animal es la conciencia sensitiva.

La tarea de mostrar la existencia de modos sensitivos de reaccionar y de refutar el *automatismo* (los animales son máquinas que funcionan mediante movimientos reflejos: *Descartes*, *Bethe*, *Loeb* y otros) se lleva a cabo en dos etapas: 1.° Mientras en todos los organismos existen procesos que se verifican en forma puramente automática (*movimientos reflejos*), es decir, rígida, inalterable, unívoca y enteramente dependiente del excitante desde el punto de vista cuantitativo, en el comportamiento animal se dan procesos que ciertamente no discurren por el cauce del puro automatismo, o sea el animal reacciona no sólo al aspecto cuantitativo de la excitación, sino, y esto es lo decisivo, al contenido significativo de la misma. Por ejemplo, un perro reacciona con igual intensidad a la aparición de su dueño tanto sí éste se encuentra cerca como lejos y, por consiguiente, tanto si la excitación es mayor como menor. Lo que decide es el contenido concreto significativo de «dueño»; esto contradice el modo exclusivamente automático de reaccionar. Los animales, además, tienen ↗ memoria sensitiva y pueden aprender por ↗ experiencia. 2.° Todos estos procesos se hacen inteligibles suponiendo en el animal la existencia de estados semejantes a aquellos de que el hombre es consciente puesto en condiciones parecidas: percepciones, emociones, movimientos instintivos.

La falta de pensar conceptual y de querer inteligente en los animales se infiere de la falta de un lenguaje conceptual y de todo desarrollo cultural, cosas ambas que deberían aparecer de alguna manera en un ser sensitivo-racional. Lo que pudiera interpretarse en el sentido de un ↗ lenguaje o ↗ cultura

es específicamente inmutable y explicable por el ↗instinto. La llamada *inteligencia animal* no es la capacidad para pensar por conceptos o comprender en abstracto la relación medio-fin, sino una aptitud condicionada por la herencia y el instinto para adaptarse (más o menos rápidamente) al ambiente. — HAAS.

CLAUS-GROBBEN-KÜHN, *Lehrbuch der Zoologie*, 1932; K. VON FRISCH, *Du und das Leben*, 1950; A. KÜHN, *Grundriss der allgemeinen Zoologie*, [9]1946 [trad. esp.: *Compendio de zoología general*, 1953; D'ANCONA, *Tratado de zoología* (trad. esp.) 1957]; R. HESSE, *Tierbau und Tierleben*, 1943; A. PORTMANN, *Die Tiergestalt*, 1948; ↗Instinto.

Antinomias. Entiéndese por antinomia la aparente contradicción entre proposiciones demostradas o la contradicción real entre proposiciones aparentemente demostradas. La apariencia de contradicción puede tener fundamento objetivo cuando se trata de objetos que sólo pueden ser conocidos analógicamente por nosotros. La solución de la antinomia descubre, sí, que no se trata de una contradicción formal; pero no da a conocer las recíprocas relaciones de los objetos en sí mismos. Así, por ejemplo, los conceptos de inmutabilidad y libertad divinas (↗Dios [Libertad de]) rectamente comprendidos, no se excluyen necesariamente, mas no por eso puede comprenderse positivamente la posibilidad de su coexistencia.

Según *Kant*, la razón humana cae inevitablemente en contradicciones tan pronto como aplica su principio de la unidad incondicionada al mundo de los fenómenos. La investigación de estas necesarias contradicciones y de sus causas se llama *antitética* y la contradicción misma antinomia.

La primera antinomia (de la cantidad) se refiere a la finitud o infinitud espacial y temporal del mundo: el mundo tiene (o no tiene) un comienzo temporal y posee (o no posee) límites en el espacio. La segunda antinomia (de la cualidad) concierne a la división de un todo fenoménico dado: toda (ninguna) substancia compuesta está formada por partes simples. La tercera antinomia (de la relación) afecta al tipo de causalidad productora de los fenómenos: la causalidad según las leyes naturales (en oposición a la causalidad libre) es (o no es) la única de que pueden derivarse los fenómenos en conjunto. La cuarta antinomia (de la modalidad) se refiere a la existencia de un ser necesario: un ser absolutamente necesario está (o no está) implicado en el mundo como parte o causa de él.

La demostración en las dos primeras antinomias (las denominadas *matemáticas*) presupone, según Kant, que el *mundo* (suma de todos los fenómenos) es un todo existente en sí; pero como esta hipótesis es falsa, las conclusiones lo son también. La oposición de estas antinomias no es contradictoria, sino contraria. — Solución de la primera [1]: el mundo como fenómeno (meramente dado en el regressus empírico a condiciones empíricas) no es infinito ni finito; es decir, el regressus empírico puede ser continuado desde cualquier punto alcanzado (in indefinitum). — Solución de la segunda: todas las partes de un todo son ciertamente dadas en la intuición, pero nunca su división total, la cual (por lo que toca al puro fenómeno en el

1. Nótese que estas soluciones son las propuestas por Kant. (N. del T.)

espacio) puede continuar in indefinitum.

Mientras en las antinomias matemáticas el retroceso se hacía necesariamente a condiciones homogéneas del orden sensible, cabe admitir también en las *antinomias dinámicas* (tercera y cuarta) el retroceso a una condición heterogénea, puramente inteligible (asequible a la razón), de suerte que tanto la tesis como la antítesis pueden resultar verdaderas. — Solución de la tercera: todos los fenómenos están mutuamente enlazados según una regla *(causalidad de la naturaleza)*, pero tienen, quizá, causas que no son fenómeno y, por consiguiente, tampoco son determinadas por los fenómenos a su causalidad *(causalidad de la libertad)*. — Solución de la cuarta: en la suma de todos los fenómenos no puede ciertamente encontrarse un ser necesario. Sin embargo, no repugna que la serie entera del mundo sensible dependa de un ser necesario, que se halle fuera de la misma. Por supuesto, a partir de los fenómenos no puede deducirse la existencia de tal ser, pues los fenómenos no son más que representaciones.

Crítica: Hay que conceder que las antinomias se fundan en la doble naturaleza de nuestra razón, la cual, de una parte, como razón, se dirige a lo incondicionado del ser en cuanto tal, y de otra, como razón humana, está restringida primariamente a las cosas sensibles, de manera que, si bien se eleva sobre éstas, no obstante, en su manera de concebir utiliza, por decirlo así, los objetos corpóreos como modelo. La resolución de las antinomias mediante la distinción de cosas en sí y fenómenos contiene también un núcleo de verdad, pues lo que vale de las cosas como fenómenos (objetos de los sentidos), no vale incondicionalmente de ellos como cosas en sí (objetos de la razón). Así, es exacto que el mundo visible, como un todo, nunca puede devenir objeto de una experiencia y que la división completa de algo extenso tampoco puede terminarse en experiencia alguna. Kant, sin embargo, va demasiado lejos, reduciendo los fenómenos a meras representaciones en vez de considerarlas como reflejos de las cosas en sí. En esta hipótesis una causalidad libre y un ser necesario serían no sólo posibles, sino exigibles por la razón. La solución de la tercera antinomia es insuficiente (↗Libertad de la voluntad). — ↗Criticismo. — BRUGGER.

I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, [2]1787, pp. 432-595; J. RICHTER, *Die kantischen Antinomien*, 1863; J. QUAATZ, *Kants kosmologische Ideen*, 1872; F. EHRHARDT, *Kritik der kantischen Antinomien*, 1888; F. EVELIN, *La raison pure et les antinomies*, París 1907; W. RAUSCHENBERGER, *Die Antinomien Kants*, 1923; H. RATHSCHLAG, *Die Bedeutung der Antinomien für den Kritizismus*, 1936; [L. BRUNSCHVICG, *La technique des antinomies kantiennes*, en «Revue d'histoire de la philosophie» (1928) pp. 49-71].

Antropología. Etimológicamente deriva del griego y significa: doctrina del hombre. Este término fué usado en un principio para designar la antropología científico-natural que, con métodos de las ciencias naturales (distintos de los propios de las del espíritu), estudia al hombre en su peculiaridad somática, especialmente racial y genética. No obstante, en los últimos decenios ha prevalecido definitivamente la *antropología filosófica*, cuyo iniciador puede decirse que ha sido *Scheler*.

Para valorar este cambio en la historia del pensamiento bastarán

unas pocas indicaciones. La cuestión acerca del hombre es ciertamente en algún modo «el» tema de la filosofía; sin embargo, en tiempos pasados no constituyó el punto dominante. La antigüedad giraba en torno al «cosmos» o la naturaleza que descansaba sobre sí misma, considerando al hombre en conexión con ella. Para la Edad Media el hombre fué un miembro del «orden» salido de Dios. La Edad Moderna desató al hombre de tales cimientos sustentadores colocándole sobre sí mismo, predominantemente como «sujeto» o razón, con lo cual ésta, como sujeto trascendental o panteística razón universal absoluta, acabó por oprimirle y volatilizarle, haciendo de él un momento fugaz del curso evolutivo del Absoluto. El hombre cayó, al fin, en la cuenta de la inanidad de tales construcciones, advirtiendo que lo había perdido todo, incluso su propia personalidad, que había sacrificado la vida al concepto abstracto ilusorio y que se encontraba ahora ante la nada. El renacimiento empezó al verse arrojado sobre sí mismo y (en oposición al idealismo) precisamente sobre la personal e histórica concretez de su vida, que se adelantaba y desbordaba todo concepto. Así deviene el hombre mismo tema único del filosofar: se trata de estudiarlo y considerar en él todo lo demás. Por eso la filosofía se hace más o menos antropología, por más que, a veces, se pierde también en ella. Las primeras manifestaciones se dan en el *Schelling* del postrer período y en *Kierkegaard*. Después, esta corriente va desenvolviéndose, pasando por *Nietzsche*, por la filosofía de la vida (↗ Vida [Filosofía de la] y por la ↗ fenomenología, hasta llegar a Scheler, que formula de un modo explícito el tema antropológico como tal. Finalmente, la filosofía existencial (↗ Existencial [Filosofía]) representa la última profundización y como un epílogo. — ↗ [195-198].

Las diversas direcciones de la antropología muestran al mismo tiempo los peligros que dentro de sí oculta. Si la vida pasa a primer término, considerándola predominantemente desde el punto de vista del cuerpo, la naturaleza propia del hombre se desvanece; esto es lo que se percibe en *Nietzsche*, se advierte reiteradamente en la filosofía de la vida y aparece sobre todo en el *Scheler* de los últimos años y en *Klages*. Las más de las veces se llega a volatilizar en la vida los demás contenidos por las vías del biologismo, relativismo y psicologismo. Otros destacan el carácter privativo del hombre que, como existencia (Existenz), lleva por su autorrealización ventaja a todo mero existente (Vorhanden); así, *Kierkegaard* y la filosofía existencial en general. Sin embargo, aun en éstos se nota siempre la inclinación a reducirlo todo a puros modos de existir del hombre; esta actitud cambia la antropología en *antropologismo*. La raíz más importante de los peligros señalados se halla sobre todo en el irracionalismo (↗ Irracional) que no quiere trascender la autoexperiencia inmediata de la vida o del hombre, permitiendo sólo la interpretación o *hermenéutica* (Dilthey), o bien el análisis fenomenológico (desde *Husserl*) de la misma.

A modo de crítica de la antropología cabe decir que jamás la filosofía entera podrá reducirse a ella (¡antropologismo!). Considerada metafísicamente, es más bien aquella parte de la filosofía que investiga la estructura esencial del hom-

bre. No obstante, éste se encuentra en el centro del filosofar en cuanto que infiere todo lo demás a partir de sí mismo y hace accesibles las realidades trascendentes a él en los modos de su existir relacionados con las mismas. Por eso el camino hacia los dominios peculiares de la ontología ábrese únicamente a través de una interpretación ontológico-fundamental del hombre. En este sentido una previa antropología es la puerta de la filosofía, la cual queda, por lo tanto. determinada antropológicamente (no antropomórficamente) en la forma de su expresión. — LOTZ.

Antropología científico-natural: R. MARTIN, *Lehrbuch der Anthropologie*, [2]1928; K. SALLER, *Leitfaden der Anthropologie*, 1930; H. MUCKERMANN, *Die neue Anthropologie im Zeitalter der Technik*, en «Stimmen der Zeit», 144 (1948-49) pp. 250-259; A. GEHLEN, *Der Mensch und seine Stellung in der Welt*, [2]1950; [J. PÉREZ BARRADAS, *Manual de Antropología*, 1946; E. FRIZZI, *Antropología*, 1951.] Antropología sociológica: L. VON WIESE, *Homo sum*, 1940. Antropología filosófica: *a)* SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica*, I q. 75-76; *b)* P. WUST, *Der Mensch und die Philosophie*, 1946; J. GUARDINI, *Welt und Person*, 1939; B. VON BRANDENSTEIN, *Der Mensch und seine Stellung im All*, 1947; *Das Bild des Menschen und die Idee des Humanismus*, 1948; A. DEMPF, *Theoretische Anthropologie*, 1950; [J. ITURRIOZ, *El hombre y su metafísica*, 1943; O. ROBLES, *Esquema de antropología filosófica*, 1942; J. ROIG GIRONELLA, *Ensayo de antropología metafísica*, en «Pensamiento», 5 (1949) pp. 275-315; 6 (1950); E. FRUTOS CORTÉS, *Los problemas de la antropología filosófica en el pensamiento actual*, en «Revista de Filosofía», 12 (1953) pp. 3-30, 207-257;] *c)* M. SCHELER, *Zur Idee des Menschen (Umsturz der Werte* I, [3]1927; *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928 [trad. esp.: *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires 1938]; M. BUBER, *Das Problem des Menschen*, 1948; A. VETTER, *Natur und Person*, 1949; *d)* E. DINKLER, *Die Anthropologie Augustins*, 1934; J. LOTZ, *Das christliche Menschenbild im Ringen der Zeit*, 1947; *e)* LOTZ - DE VRIES, *Die Welt des Menschen*, [2]1951 [trad. esp.: *El mundo del hombre*, 1955].

Apetito *(appetitus)*. En el sentido más amplio del término, el apetito como activo tender a un ↗fin es propio de todo ser finito capaz de actividad. Denominamos *apetito natural (appetitus naturae)* la cualidad que un ente posee de estar inclinado a la plena realización de su ser y de sus posibilidades operativas, cualidad en que se apoyan todos los actos apetitivos particulares (aun los conscientes). Así, por ejemplo, la planta tiende inconscientemente a su desenvolvimiento. — Apetito en el sentido literal estricto del vocablo es el *tender consciente (appetitus elicitus)* a fines conocidos por el entendimiento o los sentidos. Anclado en el apetito natural, sólo puede dirigirse a fines que en algún aspecto muestran una conformidad con aquél y, por lo tanto, con la perfección ontológica del apetente. No hay apetito encaminado al mal por el mal. — Según sea la elevación del fin apetecido, del acto de apetecer y del conocimiento del fin (tres cosas que guardan proporción entre sí) distínguese un *apetito espiritual* (↗Voluntad) de fines conocidos intelectualmente y un *apetito sensitivo-animal* (↗Instinto). En el hombre ambas formas se hallan dispuestas de tal modo que, a pesar de su carácter opuesto, se enlazan mutuamente de suerte que el desarrollo exclusivo del apetito sensitivo destruye el ser y el valor del hombre y el impulso escueto (en lugar de una recta disposición y subordinación) de la potencia apetitiva sensorial

puede llevar a una defectuosa formación del alma. ↗Instinto, ↗Voluntad, ↗Pasión. — WILLWOLL.

J. LOTZ, *Sein und Wert*, I, 1938; J. SEILER, *Der Zweck in der Philosophie des Franz Suárez*, 1936, pp. 27 ss, 44 ss: ↗Instinto, ↗Voluntad.

Aristotelismo. Es la doctrina filosófica de *Aristóteles* (384-322 a. de J. C.) y su escuela (llamada *Liceo* o escuela peripatética), dominante en la Edad Media entre los árabes *(Averroes)* y judíos *(Moisés Maimónides)* y que, desde el siglo XIII, gracias principalmente a *San Alberto Magno* y *Santo Tomás de Aquino*, ejerció un influjo preponderante en el Occidente cristiano, no sin antes sufrir alteraciones esenciales exigidas por la fe (↗Escolástica). Aristóteles no funda la verdad del conocimiento humano en un mundo ideal trascendente (↗Platonismo), separado de la experiencia, sino en las formas que las cosas contienen y que constituyen el correlato real de las ideas de la mente humana. En la formación y desarrollo del conocimiento colaboran la experiencia sensible y la abstracción del entendimiento. La filosofía primera o metafísica, ciencia del ente y de sus formas más elevadas, tiene la primacía entre las diversas ramas del saber científico. El ser contingente, sometido al movimiento, capaz de devenir y de perecer, consta de una parte potencial y otra actual: de materia y forma. El devenir no es la producción de algo enteramente nuevo, sino un cambio de esencia, en cuanto que la materia, parte determinable, concebida como eterna e increada, pierde su forma esencial precedente y obtiene, por influjo de una causa eficiente, otro nuevo determinante formal (↗Hilemorfismo).

Las opiniones divergen cuando se trata de dar una interpretación más precisa de la naturaleza de estos elementos, principalmente de la forma, así como de explicar la discrepancia frente a la actitud platónica. Las formas constituyen también el fin interno del ser o «telos» (de ahí ἐν-τελ-έχεια). Esto reviste especial importancia referido a los principios formales de los seres vivientes: al alma de los vegetales, animales y del hombre. El alma humana, única, desempeña también las funciones de la vida vegetativa y animal. El hombre no crea, sacándolo de sí mismo, el conocimiento intelectual, sino que lo adquiere por el influjo determinante de los sentidos; no obstante, en vez de mantenerse puramente pasivo, actúa por la fuerza espontánea del intelecto agente (intellectus agens), distinto del intelecto pasivo. Sólo el intelecto agente es inmortal; éste viene «de fuera», no originándose por generación. Los árabes vieron en el obscuro texto de Aristóteles un monopsiquismo: la unidad del «intellectus agens» para todos los hombres. Por lo que se refiere a la vida de la voluntad, Aristóteles enseña la libertad de elección, aunque sin distinguir claramente lo libre de lo meramente voluntario. Concibe a Dios como Acto purísimo νόησις νοήσεως) y Primer Motor de las esferas celestes. La afirmación de su naturaleza personal queda envuelta en dudas. No es creador del universo. En ética propone como fin de la vida humana la felicidad (εὐδαιμονία), consistente en el ejercicio de la virtud; sin embargo, esta felicidad en su forma más elevada viene constituida por la actividad contemplativa de la verdad. El placer es sólo el eco de la perfección obtenida. En la teoría so-

bre el estado enseña el origen natural de la familia y de la comunidad política y rechaza el estado utópico de Platón con comunidad de mujeres y bienes, ya que en general fundamenta sus doctrinas sobre la base de una amplia, prudente e histórico-crítica discusión con sus antecesores los ↗ presocráticos y especialmente *Platón*. — ↗ [41-43, 55, 73, 100-102, 107-111, 130, 163]. — SCHUSTER.

ARISTÓTELES, *Obras filosóficas* [múltiples traducciones de las obras más importantes; señalaremos las de E. Rolfes (al alem.), Ross (al ingl.), Tricot (al franc.) y Carlini (al ital.)]. M. D. PHILIPPE, *Aristoteles*, Berna 1948 (bibliografía); UEBERWEG - PRÄCHTER, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, [12] I §§ 44-52, 66; [11] II §§ 35-36; H. MEYER, *Geschichte der abendländischen Weltanschauung* I, 1947, pp. 184-303; III, 1948, pp. 160-243; W. JAEGER, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 1923 [trad. esp.: *Aristóteles*, 1946]; A. VON PAULER, *Aristoteles*, 1933; W. BRÖCKER, *Aristoteles*, 1955; P. WILPERT, *Die Lage der Aristotelesforschung*, en «Zeitschrift für philosophische Forschung» 1 (1946) pp. 123-140; J. ZÜRCHER, *Aristoteles, Werk und Geist*, 1952; M. GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben*, 1926-1936; [Ross, *Aristotle*, Londres 1923 (trad. franc.: *Aristote*, París 1930); O. HAMELIN, *Le système d'Aristote*, 1920 (trad. esp.: *El sistema de Aristóteles*, 1946); M. D. ROLAND-GOSSELIN, *Aristote*, 1928.]

Arte. La versión alemana de este término (Kunst) se deriva de «können», «ser capaz de» y significa «habilidad, pericia, sabiduría»; denota, por lo tanto, no un «ser capaz» ordinario, sino eminente. También la raíz del latino «ars» entraña el sentido de «imaginar, inventar, trazar», además del de «acomodar, adaptar». Arte y oficio manual coinciden en que ambos producen una obra sensorialmente perceptible. No obstante, el oficio manual apunta a lo útil, provechoso, mientras que el arte se dirige a lo bello. Hay *belleza natural* en la medida en que las cosas presentan de manera luminosa las ideas en ellas implicadas. La *belleza artística* no es sólo repetición o copia fiel de aquélla; antes bien, es dado al arte hacer brillar las ideas con profundidad y vigor enteramente nuevos, y aun hacer relucir en las cosas los últimos misterios del ser; de ahí que su tarea capital no sea la producción de cosas, sino la representación de las ideas. El artista es un vidente que penetra hasta los más íntimos fundamentos de todo ente, hasta las ideas creadoras de Dios, y un creador que puede expresar su visión en la obra; contemplar y crear son en él una sola cosa. De esta manera, el artista, a pesar de todos los límites impuestos por el tiempo y la persona, se remonta sobre sí mismo, levantándose como profeta y glorificador del ser entre los hombres; en su figura genuina tiene algo de sacerdotal.

El arte exige esencialmente intuitividad sensorial, cuyas formas constituyen su lenguaje, al paso que a la ↗ belleza en sí no le pertenece de modo necesario la expresión sensible. En oposición al arte, el elemento de la ciencia es el concepto que, junto a la visión del artista, posee su irreemplazable significación. Sin embargo, el arte está en disposición de hablar con la belleza más íntimamente que la ciencia con el concepto. Se comprende que ni al artista ni al contemplador les sea lícito detener su mirada en la forma sensiblemente bella; de lo contrario, el alma del arte perecería. Por lo demás, precisamente su creciente «dessensorialización» hace posible una interna ordenación de las artes:

arquitectura, escultura, pintura, literatura (aquí se tiene en cuenta la palabra hablada), mímica (sobre todo, la danza) y música. Se distinguen, también, artes del espacio y del tiempo, en cuanto que las tres primeras plasman algo permanente en el espacio, y las tres últimas, algo transitorio y que siempre ha de realizarse de nuevo en el tiempo. — LOTZ.

a) ARISTÓTELES, *Poética*; SAN AGUSTÍN, *De musica;* SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica* I 2 q. 57 a. 3; I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, principalmente §§ 43-53; F. SCHELLING, *Philosophie der Kunst;* A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, l. 3; *b)* M. DEUTINGER, *Die Kunstlehre*, 1845; H. LÜTZELER, *Einführung in die Philosophie der Kunst*, 1934; R. GUARDINI, *Über das Wesen des Kunstwerks*, 1948; TH. HAECKER, *Opuscula*, 1949, pp. 415-448; *Christentum und Kunst;* J. MARITAIN, *Art et Scolastique*, París [3]1935; [J. MARITAIN (en colaboración con Raïsa Maritain), *Situation de la poésie*, 1938;] *c)* F. SCHELLING, I. KANT, A. SCHOPENHAUER ↗*a)*; B. CHRISTIANSEN, *Die Kunst*, 1930; M. HEIDEGGER, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, 1936 [trad. esp.: *Hölderlin y la esencia de la poesía*, en «Escorial» 10 (1943) pp. 163-180; y por J. D. García Bacca, México 1944]; *Die Ursprung des Kunstwerks*, en *Holzwege* [2]1952, pp. 7-68; M. DE CORTE, *L'essence de la poésie*, París 1942; [L. STEFANIN, *Metafisica dell'Arte ed altri saggi*, 1948;]I *d)* H. SEDLMAYR, *Verlust der Mitte*, 1948; *e)* [M. DE WULF, *Arte y belleza*, 1950.]

Asentimiento. Designamos con este vocablo aquel elemento que distingue al ↗juicio de las demás funciones cognoscitivas. El concepto se agota en la presentación de contenidos sin toma de posición, v.gr., hombre, inmortal. Puesto que todo está todavía en suspenso, ofrece el conocimiento sólo de manera incoativa. Este sólo se realiza plenamente en el juicio que toma posición y decide, que una al contenido precisamente el asentimiento, v.gr., el hombre es inmortal. Como muestra el ejemplo, el asentimiento se expresa en la *cópula* «es» y puede aparecer como afirmación o ↗negación. No se lleva a cabo ciegamente, sino que procede de la intelección de la relación entre ambos contenidos (sujeto y predicado). Aunque posee cierta semejanza con una decisión de la voluntad, es obra del entendimiento y justamente aquella en que éste alcanza su perfección suprema. Cuando dice «es» de lo que es, y «no es» de lo que no es (Aristóteles usa esta forma), indica las cosas en lo que son y penetra hasta el ser del ente, mientras el concepto representa únicamente sus esencias como manifestaciones todavía no puestas en relación con el ser. La consumación del ser en el asentimiento hace también del juicio el lugar de la ↗verdad. El asentimiento del juicio tiene en última instancia sus raíces (por lo menos mediatamente) en la ↗existencia actual o posible del ente mismo. — LOTZ.

b) J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, cahier V, 1926 (especialmente: l. II); J. LOTZ, *Sein und Wert*, t. I, 1937; M. MÜLLER, *Sein und Geist*, 1940; (especialmente: *Untersuchung* 2); A. MARC, *Dialectique de l'affirmation*, 1952; W. BRUGGER, *Kant und das Sein*, en «Scholastik» 15 (1940) pp. 363-385.

Asociación. La asociación consiste en el siguiente hecho expresado por una ley de reproducción: cuando determinadas imágenes, v.gr., A y B, estuvieron una vez en la conciencia, ya simultáneamente, ya en sucesión próxima, la presencia de la vivencia primera A suscitará también la representación de la vivencia B, sin

que actúen las causas originariamente productoras de ésta. La asociación es el lazo que une mutuamente las huellas de A y B. Si, posteriormente, A deviene consciente por otra causa, se tirará de este lazo poniendo a B sobre el umbral de la conciencia. — Aristóteles menciona ya las tres *leyes de la asociación:* de semejanza, contraste y contigüidad en el espacio y en el tiempo. La ley de contraste se reduce fácilmente a un caso de semejanza. Dos representaciones que contrastan, v.gr.: blanco y negro son, indudablemente, semejantes como colores y también por ser los extremos de la serie cromática. La ley de semejanza puede reducirse a la sustitución: si A está asociado con B y A_1 es semejante a A, la experiencia muestra que una vez hecho A_1 consciente existe una tendencia a pasar inmediatamente de A_1 a B. Queda la ley de contigüidad, la cual. en rigor, se refiere al tiempo y requiere como condición que los miembros de la asociación se aprehendan como un todo.

En cuanto a la naturaleza de la asociación, cabe preguntar: ¿es de índole material o (inconscientemente) psíquica? La mayor parte de psicólogos modernos la consideraron como puramente material. Sin embargo, estas explicaciones no pasan de ser, por lo común, descripciones de hechos en términos mecánicos. *Becher* mostró que la explicación material fallaba principalmente en el reconocimiento de formas (Gestalten) con cualidades cambiadas. La dependencia del recuerdo respecto al cerebro no constituye ningún obstáculo para la existencia de residuos psíquicos inconscientes, como tampoco lo es para la existencia de conocimientos conscientes. La base es, pues, una disposición compuesta de un elemento material y otro psíquico. La excitación ligada a la imagen primera es conducida por disposición psíquica de tal manera que se sigue la imagen asociada.

El *asociacionismo* hacía de las leyes de la asociación el principio de toda la vida psíquica cuyos únicos elementos eran las sensaciones. Esta opinión destruiría el valor universal de los principios lógicos y metafísicos, base de toda ciencia. El enlace lógico se distingue de la asociación en que aquél tiene como fundamento la inteligencia de la conexión entre los significados, lo cual no ocurre en la asociación. Otros reconocían elementos psíquicos superiores, pero veían en la asociación la única causa de la presencia de nuevos elementos en la conciencia. En tal caso no sería posible dominar a voluntad los pensamientos. En realidad, la asociación hace que aparezcan nuevos elementos, pero la voluntad los conserva o los rechaza, gobernando así el curso del pensamiento en el estado de vigilia. — FRÖBES.

b) G. E. MÜLLER, *Zur Analyse der Gedächtnistätigkeit und des Vorstellungslaufes*, 1911 ss; J. FRÖBES, *Lehrbuch der experimentellen Psychologie*, [3]1929, II, pp. 124-162 [trad. esp.: *Tratado de psicología empírica y experimental*, 2 vols. [2]1944]; J. LINDWORSKY, *Experimentelle Psychologie*, [5]1931, pp. 141-166 [trad. esp.: *Psicología experimental descriptiva y teórica*, [2]1935]; *e)* A. WILLWOLL, *Seele und Geist*, 1938, pp. 63 ss [trad. esp.: *Alma y espíritu*, 1946].

Ateísmo. Es la negación de la existencia de Dios. El *ateo práctico* está convencido de dicha existencia, pero la niega con su conducta; el *ateo teórico* la rechaza en sus opiniones. El ↗ materia-

lismo y el ↗ positivismo encierran un grosero ateísmo al no admitir ningún ser espiritual y suprasensible. El ↗ panteísmo en sus diversos matices constituye un ateísmo velado, sobre todo por la negación de un Dios personal y supramundano. Sin embargo, con el reconocimiento de algo ↗ absoluto (ley moral), ideal de belleza, etc.) no coincidente por entero con el mundo empírico, lleva en sí germinalmente la creencia en Dios. No se tienen como formas del ateísmo el *politeísmo* ni el ↗ deísmo.

El *ateo* teórico *negativo* no sabe absolutamente nada de Dios, o si algo sabe de Él es a través de una representación deformada. En un adulto mentalmente sano, es imposible tal actitud durante mucho tiempo, pues la naturaleza entera está ordenada hacia Dios (↗ Dios [Idea de]). Los casos que se dan se explican por una educación totalmente positivista e irreligiosa. El *ateo* teórico *positivo* duda de la existencia de Dios por juzgarla insuficientemente demostrada (es un caso particular de ↗ escepticismo), o bien cree imposible toda afirmación terminante acerca de Dios, porque esto trasciende nuestro conocimiento encerrado dentro de los límites de la experiencia (↗ Agnosticismo) o, en fin, está persuadido de la no existencia de Dios. Esta última posición se explica por el carácter mediatamente evidente de la prueba (debido con frecuencia a su complicada estructura y a sus múltiples supuestos gnoseológicos) y también por el influjo de las «objeciones» y de las pasiones personales. Con todo, el hombre que mantiene tal actitud ha dejado atrofiar sus más profundas tendencias y difícilmente podrá eximirse de toda culpa. — RAST.

b) B. ADLOCH, *Zur wissenschaftlichen Erklärung des Atheismus*, en «Philosophisches Jahrbuch» 18 (1905) pp. 297-311, 377-390; C. FABRICIUS, *Der Atheismus der Gegenwart, seine Ursprung und seine Ueberwindung*, 1922; K. ALGERMISSEN, *Die Gottlosenbewegung und ihre Ueberwindung*, 1933; J. LIENER, *Psychologie des Unglaubens*, ²1935; G. SIEGMUND, *Psychologie des Gottesglaubens auf Grund literarischer Selbstzeugnisse*, 1937; M. RAST, *Welt und Gott*, 1952; C. TOUSSAINT, *Athéisme* en *Dictionnaire de théologie catholique;* [DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo* (trad. esp.), 1949; J. MARITAIN, *Significado del ateísmo contemporáneo*, 1950;] *c)* F. MAUTHNER, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, 1922-23 (ateo); *e)* A. EGGER, *Der Atheismus*, Einsiedeln, 1893.

Atención. Es la actitud del alma ordenada a obtener una comprensión clara. En el caso de la *atención sensorial*, dicha actitud va unida a la correspondiente adaptación de los órganos de los sentidos. La atención puede ser despertada pasivamente por el objeto que actúa por sorpresa sobre el sujeto, o fijada de manera activa y puesta en marcha bajo la dirección de la voluntad humana a fin de alcanzar una más penetrante comprensión intelectual de relaciones dadas o supuestas. Además de la *atención actual* dirigida a su objeto, se da una *atención* que cabe llamar *potencial*, es decir, una orientación habitual, marginalmente consciente, que con facilidad y rapidez hace entrar en el foco de la atención determinadas clases de objetos. Para poner en marcha y sostener la atención actual, además de la importancia del objeto y del afán de conocer, se requiere cierta elasticidad y vigor psico-somático. Aun así, la atención no permanece largo tiempo fija en la cosa con igual intensidad, sino que está sometida a oscilación rítmica. En el centro

del campo de una atención concentrada sólo puede haber un contenido objetivo (pueden existir varios, pero únicamente en cuanto estén unidos para constituir un todo; ↗ Conciencia). Por lo demás, en igualdad de condiciones, la amplitud y rápida variabilidad de la atención están generalmente en razón inversa de una intensa concentración. Condicionados probablemente por la herencia, distínguense varios *tipos de atención*, según que ésta se desvíe fácil y elásticamente hacia impresiones cambiantes o, por el contrario, se fije duradera y concentradamente en un único objeto.

La importancia de la atención es muy grande para el conocimiento. Favorece la rápida eficiencia de los excitantes y la claridad y precisión de las imágenes, hace más intenso el trabajo fijador y reproductor de la memoria, e influye también en la voluntad, reforzando las vivencias valorales. En cambio, la aplicación de la atención estorba de ordinario el curso de las emociones, porque, al proyectarla sobre la vivencia subjetiva en cuanto tal, se desalojan del centro de la conciencia las bases cognoscitivas de la emoción. Morbosa y funesta deviene bajo el influjo de la angustia la concentración rígida de la atención pasiva cuando se sufren ideas e impulsos obsesivos, pero lo es también la incapacidad patológica para concentrarse en una tarea determinada. — WILLWOLL.

b) J. FRÖBES, *Lehrbuch der experimentellen Psychologie*, [3]1929, II, pp. 67-98 [trad. esp.: *Tratado de psicología empírica y experimental*, [3]1944, II]; W. STERN, *Allgemeine Psychologie auf personalistischer Grundlage*, 1935 [trad. esp.: *Psicología general desde el punto de vista personalístico*, 1951]; A. MAGER, *Die Enge des Bewusstseins*, [3]1920; G. PFAHLER, *Warum Erziehung trotz Vererbung?* [4]1939; [F. M. PALMÉS, *La atención*, en «Pensamiento», 10 (1954) pp. 53-78;] *e)* J. LINDWORSKY, *Experimentelle Psychologie*, [5]1931, p. 236 ss [trad. esp.: *Psicología experimental descriptiva y teórica*, [2]1935].

Atomismo. Desígnase con este término aquella doctrina filosófica que intenta explicar la esencia del ente corpóreo suponiéndolo compuesto de átomos. Desde los tiempos de *Leucipo* y *Demócrito* el atomismo ha aparecido reiteradamente en formas más o menos diversas a lo largo de la historia de la filosofía. Los *átomos* son partículas infinitamente pequeñas separadas entre sí por el espacio vacío. En general, se los concibe extensos y dotados de la misma naturaleza, diferenciándolos sólo por su forma, tamaño y ordenación en el espacio. Todos los cuerpos, según el atomismo, se componen de tales partículas fundamentales. El atomismo *mecanicista* sólo asigna a los átomos una fuerza determinante de movimientos locales; un tipo de atomismo más *dinámico* admite en ellos otras varias fuerzas. En todo caso, el ↗ cambio consiste únicamente en la unión y separación de estas pequeñísimas partículas, no existiendo ↗ devenir ni perecer propiamente dichos. — Sin embargo, la explicación que de la esencia de los cuerpos da el atomismo resulta insuficiente. La composición corpuscular es solamente una de las propiedades de los cuerpos macroscópicos; las numerosas cualidades y fuerzas restantes no pueden reducirse satisfactoriamente a una mera agregación de átomos, lo cual debiera ser posible si la esencia del ente corpóreo descansara en la estructura atómica. — Hay que distinguir cuidadosamente entre el atomismo filosófico y la *teoría atómica* científico-natural. Según ella,

los ↗cuerpos, sin perjuicio de su esencia específica, son divisibles en los elementos últimos, átomos o moléculas de que se componen. Esta teoría no pretende explicar en modo alguno la esencia de la corporeidad, pues esos últimos elementos son también cuerpos, cuya esencia debe aclarar no la ciencia natural sino la filosofía natural. — ↗[7, 32, 131.] — JUNK.

b) A. SOMMERFELD, *Atombau und Spektrallinien*, [5]1931; TH. WULF, *Die Bausteine der Körperwelt*, 1935; Z. BUCHER, *Die Innenwelt der Atome*, Lucerna [2]1949; *d)* LASSWITZ, *Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton*, [2]1926; ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, 1920 ss [trad. ital. parcial con adiciones por R. Mondolfo: *La filosofia dei Greci*. I. *Origini, caratteri e periodi*, 1932; II. *I presocratici: ionici e pitagorici*, 1938]; H. G. GADAMER, *Antike Atomtheorie*, en «Zeitschrift für die ges. Naturwissenschaft» I (1935-36) pp. 81-96; [BURNET, *Early Greek Philosophy*, [3]1920 (trad. esp.: *La aurora del pensamiento griego*, 1944); A. G. VAN MELSEN, *From Atomos to Atom*, Pittsburgh, 1952]; *e)* SCHWERTSCHLAGER, *Philosophie der Natur*, I [2]1922, pp. 187-194; [HOENEN, *Filosofia della natura inorganica*, Brescia 1949; A. G. VAN MELSEN, *The Philosophy of Nature*, [2]1954.]

Autonomía. (Del griego αὐτός: mismo, y νόμος: ley). — La voluntad toma sus motivos de toda la realidad. Móviles morales, religiosos y profanos determinan comúnmente el obrar concreto. La *moral autónoma* o *independiente (Kant* y otros) destruye esta conexión defendiendo una autonomía de lo moral que, ampliándose, sirve no sólo para la explicación teórica, sino que conduce a la separación real. El bien, o mejor, la ↗obligación, debe constituir el motivo único de la acción moral, pues todos los demás (trascendentes e inmanentes: interés e inclinación, provecho y daño, premio y castigo, felicidad subjetiva y bien común objetivo, autoridad divina y humana, todo lazo de unión con Dios, en general, incluso el del amor) enturbian la buena y «*pura voluntad*».

Frente a las múltiples y cambiantes formas del pragmatismo ético, que en el mejor de los casos salva la corrección exterior, la autonomía sitúa con razón la ↗moralidad en la actitud interna. La limitación de la teoría empieza ya, para la consideración que se mueve dentro del ámbito de lo intramundano, cuando aquélla, prescindiendo del motivo ético principal (orden, ley, virtud), rechaza todos los demás móviles terrenos que facilitan la realización de la acción, pero no deben tenerse en cuenta para su fundamentación moral. En efecto, aumentando la moralidad con la vinculación creciente a los valores éticos y no debiendo ésta implicar siempre y en todas partes la exclusión de otros motivos, cabe que tales móviles no anulen la cualidad del acto con tal que permanezcan subordinados a dichos valores.

La oposición entre *autonomía* y *heteronomía* alcanza su punto culminante en la cuestión relativa a una fundamentación y motivación extramundana de la moralidad. La moral autónoma, en general, rechaza su necesidad y, en parte, incluso su posibilidad. Este empeño en separar la moralidad de la religión brota de una concepción de la vida impregnada de laicismo que no comprende ya la analogía del ser con su separación y, a la vez, unión de Dios y del hombre sobre la base de la creación. La distinción ontológica entre Creador y criatura justifica y exige la heteronomía; la libertad del hombre queda ligada al orden y al man-

dato divinos. Una autonomía que en la moralidad ve no sólo un valor situado por encima de la arbitrariedad humana, sino simplemente el valor último, olvida la condición creada del hombre y la exigencia de soberanía por parte de Dios. La religión sitúa adecuadamente la moralidad insertándola en esta conexión superior. Sin embargo, esta heteronomía no excluye una cierta autonomía, pues en virtud de la relación ontológica que implica la analogía, los preceptos divinos coinciden en su contenido con las leyes de la naturaleza humana, y la voluntad moral debe hacer suyas estas leyes en la ↗ conciencia y dictárselas a sí misma si han de ser válidas para ella. — ↗ Imperativo categórico; para el concepto de autonomía política, ↗ Pueblo. — BOLKOVAC.

b) PH. KNEIB, *Heteronomie der christlichen Moral*, 1903; L. IHMELS, *Theonomie und Autonomie im Lichte der christlichen Ethik*, 1903; W. SCHNEIDER, *Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit*, [2]1910; J. B. SCHUSTER, *Der unbedingte Wert des Sittlichen*, 1929; M. SCHELER, *Das Ewige im Menschen*, 1921, p. 630 ss; [O. N. DERISI, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, [2]1951; J. LECLERCQ, *Les grandes lignes de la philosophie morale*, Lovaina [2]1954; V. MINTEGUIAGA, *La moral independiente y los nuevos principios del Derecho*, [3]1906]; *c)* N. HARTMANN, *Ethik* [2]1935, p. 181 ss, 735 ss; contra esta posición: R. OTTO, *Freiheit und Notwendigkeit. Ein Gespräch mit N. Hartmann über Autonomie und Theonomie der Werte*, 1940; *d)* MESSER-PRIBILLA, *Katholisches und modernes Denken. Ein Gedankenaustausch über Gotteserkenntnis und Sittlichkeit*, 1924; A. BORGOLTE, *Zur Grundlegung der Lehre von der Beziehung der Sittlichen zum Religiösen im Anschluss an die Ethik Nikolai Hartmannns*, 1938.

Autoridad. Desígnase con este término aquel conjunto de cualidades propias de una persona física o moral (en sentido amplio también de cosas, como la costumbre o el uso) que motivan un asentimiento personal al requerimiento del sujeto de la autoridad. Difiere, pues, tanto de la coacción moral o física, como del asenso fundado en el examen del objeto presentado. El asenso del entendimiento basado en la autoridad recibe el nombre de ↗ fe; el de la voluntad y de la conducta, *obediencia*. Cuando el asentimiento descansa exclusivamente en la superioridad de la persona sujeto de la autoridad (debido a experiencia, saber, poder, carácter), ésta es *personal*, y en sí misma no obliga, permaneciendo en el plano del consejo. Si se basa en una facultad independiente de las cualidades personales del sujeto *(autoridad de oficio)*, las exigencias de la misma (mandato, orden, prohibición) dentro de los límites de sus atribuciones obligan, en conciencia, bajo pecado o castigo.

La fundamentación de la autoridad depende de la concepción del universo que se profese, siendo, por consiguiente, distinta según se trate de una concepción individualista-liberal, materialista-colectivista, biológico-racial, o teísta. Esta última coloca el fundamento más profundo en la finitud de la existencia humana, la cual en la totalidad de sus aspectos apunta hacia algo trascendente, al Dios personal, Creador y Señor. La autoridad humana entonces representa a Dios, quedando así radicalmente preservada de la arbitrariedad y de la voluntad egoísta de poder. — La autoridad es conferida o bien por encargo divino expreso (v.gr., la misión de la Iglesia fundada por Cristo), o bien de una manera implícita, ya sea por-

que el hombre naturalmente deviene miembro de comunidades, sometiéndose con ello al poder director dimanante de la esencia de las mismas (familia, estado), ya porque se subordina voluntariamente (v.gr., entrando a formar parte de una asociación no obligatoria) a una autoridad. — Un tipo especial lo constituye la *autoridad pedagógica*, resultante de la relación paterno-filial, que se completa con la autoridad del estado y de la Iglesia en materia de educación. Tiene como misión reemplazar a la razón fácilmente extraviable del niño y del adolescente, mientras ésta no se basta a sí misma. Es, pues, esencialmente un complemento de la inteligencia en desarrollo, disminuyendo con la edad la necesidad de su actuación. Objetivo formal suyo es procurar una mayoría de edad plenamente lograda. Para llegar a él debe ayudar al niño, hombre en formación, a cumplir de manera orgánicamente progresiva el conjunto de sus obligaciones personales y sociales con un sentido de responsabilidad ante Dios. — ↗ Sociedad, ↗ Ética social. — SCHRÖTELER.

b) D. VON HILDEBRAND, *Zum Wesen der echten Autorität*, en «Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik» (1927); A. SCHNEIDER, *Einführung in die Philosophie unter Berücksichtigung ihrer Beziehung zur Pädagogik* II, 1931; J. P. STEFFES, *Der Wandel der Autorität in der Gegenwart*, 1931; Y. SIMON, *Nature and function of authority*, Milwaukee, 1940; R. HAUSER, *Autorität und Macht*, 1949; [F. KIEFFER, *La autoridad en la familia y en la escuela* (trad. esp.), 1950;] *d)* F. VON TESSEN WESIERSKY, *Der Autoritätsbegriff in den Hauptphasen seiner historischen Entwicklung*, 1907; *e)* C. GRÖBER, *Handbuch der religiösen Gegenwartsfragen*, 1940 (art. *Autorität).*

Azar puede significar: 1.º, lo que no es necesario por su esencia ni está determinado por una causa eficiente o final *(azar absoluto)* (↗ Causalidad [Principio de]); 2.º, lo que tiene causa eficiente, pero no causa final (↗ Finalidad [Principio de]). — El azar absoluto (1) denota una completa absurdidad o carencia de sentido de lo real; se opone a la unidad del ↗ ser. Con respecto a la ↗ Causa primera (Dios) no hay tampoco azar *relativo* (2): éste se da sólo respecto a las causas segundas, como efecto accesorio imprevisto de algo querido o como efecto nacido de la coincidencia de dos o más causas eficientes que no están de propósito orientadas a ella ni por naturaleza ni por la acción de una causa extraña dirigida a un fin. En este sentido, el azar no está regulado por la naturaleza ni por el fin. — Denomínase *teoría del azar (casualismo)* el intento de explicar sin causa final lo que en la naturaleza aparece como teleológico, v.gr., las diversas manifestaciones del orden en las cosas y el origen de los grados superiores del ser a partir de los inferiores (↗ Finalidad). La teoría del azar es acientífica porque no puede señalar causa alguna del tránsito de un estado de desorden cósmico al ahora existente ordenado y regido por leyes. Es arbitraria porque restringe el azar al origen primero de las cosas. — FRANK.

a) ARISTÓTELES, *Física* II, 4-6; *b)* E. DENNERT, *Naturgesetz, Zufall, Vorsehung*, 1917; M. RANZOLI, *Il caso nel pensiero e nella vita*, Milán 1913; [L. OLLÉ-LAPRUNE, *Le hasard, sa loi et ses conséquences dans les sciences et la philosophie*, 1906;] *d)* Z. L. VON PETER, *Das Problem des Zufalls in der griechischen Philosophie*, 1910; W. WINDELBAND, *Die Lehren vom Zufall*, 1870; [V. CIOFFARI, *Fortune and Fate from Democritus to St. Thomas Aquinas*, 1949]

Belleza. El vocablo alemán correspondiente «Schönheit» se enlaza

etimológicamente con «schauen», contemplar. «Schön», bello, significa originariamente: contemplable, digno de verse; pasa luego a significar luminoso, brillante, resplandeciente, de donde paulatinamente nace el sentido actual. Esta historia del término conduce al objeto correspondiente, expresado en dos fórmulas medievales. Una de ellas, debida a *Santo Tomás de Aquino*, describe lo bello como aquello que agrada a la vista (quae visa placent), por consiguiente, desde la vivencia de la belleza; la otra, procedente de *San Alberto Magno*, indica su fundamento en el mismo objeto bello que tal vivencia produce, a saber: el resplandor de la forma (splendor formae). Empecemos por la segunda.

La forma denota la esencia y, con ello, el núcleo del ser de las cosas. Pero el contenido del ser lo expresan los ↗ trascendentales: unidad, verdad, bondad. Ahora bien, puesto que la belleza es el resplandor de la forma, estos atributos deben irradiar con luminoso brillo. Esto quiere decir que deben ser perfectos en sí mismos (ni perturbados ni fragmentados), consonar armónicamente entre sí (ni estar yuxtapuestos ni contradecirse) y, por último, brillar centelleantes con esta su perfección (no permanecer ocultos, siendo accesibles sólo después de trabajoso ahonde). La belleza es, pues, la forma de la perfección con que un ente expresa de manera acábada el ser en la configuración que le corresponde o según la idea entrañada en él, logrando así su plasmación ideal (en esto hay, naturalmente, muchos grados de aproximación).

A lo bello responde su vivencia por parte del hombre, ante todo en la contemplación. Como aquí el ente resplandece luminoso en su ser perfectamente expresado, no queda al conocimiento nada que buscar, concediéndosele, por encima de la inquietud y fatiga del discurso, el sosiego y facilidad de su acto perfecto: la contemplación. De la acabada perfección de lo bello y de su contemplación, nace el *placer* como descanso extasiado en la perfección lograda. Con ello, superada el hambre del deseo, el apetito experimenta como su acto más elevado la saciedad de la posesión inefablemente beatificante; arrebatado por lo bello, el hombre, olvidado de sí mismo, se entrega a lo perfecto. A la epifanía consumada del ser en el ente responde el juego perfecto y la actividad compenetrada de las fuerzas anímicas, es decir, un estado excelso del hombre.

Desde este punto de vista pueden comprenderse muchas cosas; ante todo, el «demonio» de la belleza. Su entusiasmo hechiza al hombre de tal manera que se lo sacrifica todo. Olvida que en lo bello contempla y vive ciertamente la perfección como en una imagen, pero que no posee todavía vida personal ni conmueve con su presencia efectiva. A menudo pasará también por alto los grados en que la belleza deviene siempre más profunda y luminosa. Como ser ligado a los sentidos, cautivado por el florecer del cuerpo, apenas atiende al abrirse del espíritu en el que, no obstante, la belleza corporal encuentra también su primario acabamiento. — Si el hombre no se deja seducir por este «demonio» percibirá la belleza como un reflejo del más allá, de la absoluta perfección de Dios y de sus ideas creadoras. Por eso el corazón, ebrio de belleza, sube de la belleza fragmentaria de este mundo a la belleza primitiva pura. Aludimos aquí al «Eros» de *Platón* cuyo ascenso

desarrolla éste patéticamente en el *Banquete*. Por último, es obvio que la belleza perfecta corre en la tierra riesgos indecibles y siempre constituye un momento fugitivo. Quien se adhiere a ella sola, sentirá cada vez más que no puede retenerla. De ahí la tristeza abismal, por ejemplo, de la escultura griega.

¿Es la belleza un ↗ trascendental? Su relación de proximidad con la unidad-verdad-bondad habla en favor de ello. Pero en tal caso todo ente debería ser bello. En realidad, todo ente lo es en la medida que es perfecto en su ser. Puesto que mientras existe nunca le faltan un cierto principio o incluso vestigios de verdadera perfección ni, por lo tanto, un cierto resplandor de los trascendentales, posee siempre una belleza, por lo menos, inicial. Si todo ente es bello en el sentido expuesto, al espíritu le conviene la belleza en el más alto grado, porque está en el ser de la manera más perfecta. Entonces ¿la intuitividad sensorial no pertenece esencialmente a la belleza? La belleza de las cosas corpóreas exige el resplandor sensible; a nosotros, hombres, nos lo ofrece asimismo la vivencia de belleza que inicialmente más cautiva. Sin embargo, hay también un resplandor espiritual que nos beatifica ya cuando logramos abarcar intuitivamente contenidos intelectuales, pero ello ocurre en grado aun mayor a quien dispone de intuición intelectual.

Una importante modalidad de lo bello es lo *sublime*. El objeto resplandeciente posee grandeza, se eleva esencialmente sobre lo ordinario, tiene el cuño de lo extraordinario, de lo sobresaliente; con relación a nosotros aparece como sobrehumano, digno de asombro, a menudo como inmenso, infinito. Tal objeto debe poseer además un resplandor digno de su excelso contenido. El placer va aquí mezclado con admiración, respeto y frecuentemente con cierto estremecimiento.

Lo opuesto a lo bello es lo *feo*. Sin perjuicio de la belleza inicial, inamisiblemente entrañada en todo ente, una cosa puede, en su realización concreta, repugnar tanto a los atributos fundamentales del ser y en particular a su idea, que quede todo enteramente desfigurado, revistiendo esta desfiguración de su forma una expresión excesivamente clara y excesiva hasta el punto de sobreponerse a todo lo demás. A tal fealdad respondemos con un movimiento de *repulsión*. Por supuesto, un rostro humano, por ejemplo, feo desde el punto de vista puramente corporal, puede estar tan profundamente iluminado por la luz de la belleza espiritual que el conjunto sea dominado por ésta. — ↗ Estética. — LOTZ.

TH. HAECKER, *Schönheit*, 1936; J. STAUDINGER, *Das Schöne als Weltanschauung*, 1948; C. NINK, *Ontologie*, 1952, c. 25, apéndice 2; A. MARC, *Dialectique de l'affirmation*, 1952, l. I c. 5; D. VON HILDEBRAND, *Zum problem der Schönheit des Sichtbaren und Hörbaren*, en *Mélanges Maréchal*, Bruselas, 1950, pp. 180-191; J. LOTZ, *Vom Vorrang des Logos*, en «Scholastik» 16 (1941) pp. 161-192; M. DE WULF, *Art et beauté*, Lovaina [2]1943 [trad. esp.: *Arte y belleza*, 1950]; [L. FARRÉ, *Estética*, 1950; A. ROLDÁN, *Metafísica del sentimiento*, 1956; L. STEFANINI, *Tratatto di Estetica*, Brescia 1955; J. ROIG GIRONELLA, *Esbozo para una metafísica de la belleza*, en «Pensamiento» 5 (1949) pp. 35-51; del mismo: *Metafísica de la belleza*, en «Pensamiento» 7 (1951) pp. 29-53; L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività*, Turín 1955;] A. SCHOPENHAUER, *Parerga und Paralipomena*, c. 19 (Metafísica de lo bello y estética); K. RIEZLER, *Traktat vom Schönen*, 1935; [F. KAINZ, *Estética* (trad. esp.), 1952.] ↗ Arte, ↗ Estética.

Bien. Bueno es aquello que puede perfeccionar a un ente, siendo, por lo tanto, apetecible y deseable para él. La bondad o ↗ valor motiva el deseo del bien concreto o el gozo en el mismo. Atendiendo al sujeto de la bondad, distínguense ↗ bienes materiales, biológicos, psíquicos, intelectuales, personales y sociales. Más importante es la división según la naturaleza y razón de la apetibilidad. El *valor útil (bonum utile)* no es un valor por razón de sí, sino que, como valor orientado hacia algo distinto de él, conduce a otro bien. El *valor por razón de sí* es ya *valor deleitable (bonum delectabile)*, ya *valor interior de perfección (bonum per se)*. El valor humano de perfección se encuentra en lo objetivamente moral *(bonum honestum)* (↗ Moralidad). Sólo este valor es para el hombre «el» bien, que perfecciona su personalidad en el centro y en la totalidad de la misma, es decir, en las relaciones consigo mismo entre espíritu e instintividad sensible, en las relaciones con el prójimo y la comunidad, con los bienes materiales y con Dios como último Fin. Mientras el bien moral de perfección concierne a la persona como un todo, los valores lógicos y estéticos perfeccionan únicamente particulares facultades de la persona. Sólo insertándolos de modo justo en la totalidad de ésta participan de su dignidad moral. — El bien (en cuanto es de alguna manera lo apetecible) se identifica con el ente, no sólo porque éste es de hecho portador del valor *(Scheler)*, sino porque es bueno como ente en virtud de su inteligible estructura teleológica y fundamenta la tendencia a la totalidad y a la perfección. De ahí que no haya un ser absolutamente desprovisto de valor. — SCHUSTER.

a) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica* I, 2 q. 18-21; SUÁREZ, *De bonitate et malitia humanorum actuum*; *b)* V. CATHREIN, *Moralphilosophie* I, [6]1924 [trad. ital. de la 5.ª alem.: *Filosofia morale*, Florencia 1913-1920]; J. SCHUSTER, *Der unbedingte Wert des Sittlichen*, 1929; M. WITTMANN, *Ethik*, 1923; TH. STEINBÜCHEL, *Die philosophische Grundlagen der katholischen Sittenlehre* II, [2]1939, pp. 58 ss, 225 ss, 242 ss; J. PIEPER, *Die Wirklichkeit und das Gute*, 1935; B. HAERING, *Das Heilige und das Gute*, 1950; [N. O. DERISI, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, [2]1951; J. LECLERCQ, *Les grandes lignes de la philosophie morale*, [2]1954; D. VON HILDEBRAND, *Christian Ethics*, Nueva York 1953; F. J. VON RINTELEN, *El fundamento metafísico de la noción de bien*, en «Sapientia» 6 (1951) pp. 275-285;] *c)* N. HARTMANN, *Ethik*, 1926, pp. 339 ss.

Bien común *(bonum commune; salus publica)*. Toda colectividad, sea ↗ sociedad o ↗ comunidad, tiene una misión peculiar por la cual existe, misión que le confiere su cuño y principio formal y que, por decirlo así, constituye su alma. Dicha misión debe consistir, evidentemente, en un ↗ bien (o conjunto de ↗ bienes) que ha de conseguirse mediante la actividad del ente colectivo, y de manera que no sólo reporte beneficios a éste en cuanto tal, sino que en último término beneficie a sus miembros. Este bien (o conjunto de bienes) recibe el nombre de «bonum commune», «bien común». En él se da una relación recíproca: toda perfección del conjunto significa un provecho para los miembros; y, viceversa, cuando aumenta y se consolida el perfeccionamiento de éstos, el conjunto acrecienta su eficacia.

1.° Muchos pretenden que por bien común se entienda preferentemente la perfección de los *miembros*; sin embargo, la colectividad

existe primariamente para ayudar a éstos a conseguir dicha perfección. Así comprendido, el bien común de la ↗ familia consistiría en que todos sus miembros llegaran a ser miembros realmente perfectos de la comunidad familiar, provistos de todos los valores humanos que enriquecen la vida de ésta. Concebido en esta forma, el bien común del ↗ estado, como colectividad general, natural y perfecta, consistiría en conducir a los ciudadanos a la perfección universal propia de su condición humana. Del bien común entendido en la acepción expuesta hablan sobre todo los autores de la *escuela tomista.*

2.º La mayor parte de autores, especialmente los que profesan el ↗ *solidarismo* o se hallan próximos a él, entienden directamente por bien común un *estado o condición* de la misma colectividad. En este sentido, lo caracterizan como «valor organizador». La colectividad debe ser ante todo cabal, es decir, ha de estar construida cual corresponde al cumplimiento de su peculiar misión (el ejército debe poseer una estructura distinta de la que posee una empresa de transportes). A esta perfecta construcción de la colectividad pertenece no sólo lo que llamamos estructura u organización en sentido estricto, sino también la dotación de los medios necesarios para el cumplimiento de su misión y la actuación de la colectividad sobre sus miembros, actuación de que se sirve para conducirlos a una eficaz colaboración.

Atendiendo a la vida humana de comunidad en general más que a una colectividad particular, resulta, en conformidad con esta última acepción, la definición que se da ordinariamente: conjunto de todos los supuestos y organizaciones de carácter público y general necesarios para que los individuos, como miembros de la colectividad, cumplan su destino terrenal y puedan hacer efectivo con la actividad propia su bienestar en la tierra. Según esto, el bien común es un estado o situación social que, por encima de todo, garantiza a cada uno el lugar que le corresponde en la comunidad, lugar en el cual puede desplegar las fuerzas que le han sido dadas por Dios a fin de alcanzar su perfección corporal, intelectual y moral y, sirviendo a la comunidad, enriquecerse a la vez en bienes externos e internos. Qué elementos forman parte en cada caso del bien común de una colectividad particular, es cosa que ha de determinarse de acuerdo con su peculiar tarea y finalidad.

El lenguaje de la vida *política* designa como bien común (= bien general sin más) el bien de la colectividad estatal o público, equiparándolo al «interés público». No obstante, desde el punto de vista de la filosofía social es preciso afirmar que toda comunidad, aun privada, tiene su bien común peculiar, el cual sirve de norma o ideal para apreciar el progreso de dicha comunidad en la realización del mismo.

En virtud del bien común (↗ Justicia), los miembros de la comunidad deben a ésta lo que se presenta como motivado o positivamente exigido por él. — NELL-BREUNING.

b) VON NELL-BREUNING, *Gemeinwohl,* en *Wörterbuch der Politik* de O. VON NELL BREUNING y H. SACHER, I, 1947; R. KAIBACH, *Das Gemeinwohl und seine ethische Bedeutung,* 1928; O. SCHILLING, *Christliche Gesellschaftslehre,* 1949; W. SCHWER, *Katholische Gesellschaftslehre,* 1928; J. B. SCHUSTER, *Die Soziallehre nach Leo XII und Pius XI,* 1935; E. WELTY, *Sozialkatechismus* I, 1951 [trad. esp.: *Catecismo social,* t. I, 1956]; J. MARITAIN, *La per-*

sonne et le bien commun, París 1947; J. T. DELOS, *Bien commun*, en *Dictionnaire de Sociologie* III, 1936, pp. 831-855; J. TODOLÍ, *El bien comun*, Madrid 1951; [CH. DE KONNINCK, *De la primauté du bien commun contre les personnalistes*, Quebec 1943; G. FESSARD, *Autorité et bien commun*, 1944; L. E. PALACIOS, *La primacía absoluta del bien comun*, en «Arbor», 1950]; *c)* O. SPANN, *Gesellschaftslehre*, [3]1930 [trad. esp.: *Filosofía de la sociedad*, 1930] (universalista).

Bienes son cosas que se anhelan porque ofrecen o prometen al hombre conservación, complementación o satisfacción. — La tendencia hacia las cosas tiene como supuesto el juicio de que poseen propiedades aptas para conservar, complementar o satisfacer. Las cosas son bienes y se desean porque son buenas; no son bienes porque se las desea. El juicio sobre su aptitud puede ser falso; los objetivos del hombre son a menudo arbitrarios; pero concluir de ello que sólo el deseo convierte las cosas en bienes es inexacto. Las cosas son bienes por su perfección; únicamente en cuanto reales pueden ofrecer sostén, complementación y perfección. Todo, por corresponderle el ser, tiene ya por lo mismo un comienzo de bondad o ↗ valor, puesto que el ente y el bien son realmente lo mismo. En sentido pleno, «bueno» es, sin duda, sólo aquello que resulta perfecto de acuerdo con su fin.

Los bienes se dividen de varias maneras. Acerca de la distinción de valor o bien por razón de sí mismo, valor o bien útil, etc., ↗ Bien. — Los bienes pueden, además, dividirse en *interiores* y *exteriores*, según que estén interiormente vinculados al hombre o le vengan del exterior. De los primeros, unos son bienes del *alma* espiritual, como el saber y la virtud; otros, bienes propios del *cuerpo* y de *la vida*, como la fuerza corporal, etc. A los exteriores pertenecen la honra y la libertad, así como el conjunto de los bienes materiales. Los bienes exteriores son, económicos o no económicos (libres). *Bienes económicos* — entre ellos se cuentan los bienes-cosas y los servicios — son aquellos cuyo suministro y administración sólo resulta posible con dispendio.

Tratan de los bienes la moral y el derecho. La moral dice qué bienes debe anhelar el hombre, cuáles puede desear y cuáles ha de evitar. El derecho debe defenderle en sus bienes y posibilitar y asegurar la consecución de los necesarios. — Puesto que la moral muestra el camino para llegar al fin, establece también la *jerarquía* de los bienes. El bien más elevado e incondicionado es Dios; sigue luego lo que hace al hombre semejante a Dios y le une a Él: la santidad y la virtud. Vienen después los bienes internos del alma espiritual: el saber y la fuerza de voluntad. Junto a éstos se colocan los bienes exteriores de la honra y la libertad. Detrás se sitúan los bienes interiores de la vida corporal, como la salud, la fuerza, la integridad. Ocupan el último lugar los bienes exteriores materiales. — La *doctrina de los bienes* tiene por objeto exponer la esencia y significado de todos ellos. — ↗ Honra, ↗ Felicidad, ↗ Bien, ↗ Cultura, ↗ Cuerpo, ↗ Valores (Ética de los), ↗ Economía (Filosofía de la). — KLEINHAPPL.

b) O. SCHILLING, *Lehrbuch der Moraltheologie*, 1929; D. VON HILDEBRAND, *Die Rolle des «objektiven Gutes für die Person» innerhalb des Sittlichen*, en «Philosophia perennis» 1930, II, pp. 974-995; *e)* V. CATHREIN, *Moralphilosophie*, [6]1924 [trad. ital. de la 5.ª alem.: *Filosofia morale*, Florencia 1913-1920].

Biologismo. Recibe este nombre aquella dirección del pensamiento que enfoca la realidad y la vida exclusivamente desde un punto de vista biológico. Según el biologismo, lo biológico, o sea la vida orgánica o plasmática (↗Organismo) es idéntica a la realidad o constituye, por lo menos, la única forma de ↗vida. Mientras el ↗mecanicismo sólo ve los aspectos materiales del ser viviente y el ↗vitalismo intenta remediar esta falla con un principio vital director (↗Vital [Principio]), el biologismo considera al viviente como unidad indivisa. El biologismo se diferencia de la corriente filosófica denominada filosofía de la vida (↗Vida [Filosofía de la]) en que ésta generalmente coloca en primer plano la vida en oposición a lo rígido, mecánico y puramente conceptual, y aquél, en cambio, la restringe a la vida plasmática. Del biologismo debe distinguirse, además, aquella interpretación orgánica del universo que concibe el conjunto de la realidad a modo de un organismo e intenta con ello explicar el mundo haciendo de él una revelación o despliegue del espíritu (de la razón).

Para el biologismo, los organismos individuales no son los sujetos primarios de la vida, sino meras *individuaciones* de una vida (*βίος*) que lo abraza todo, ya sea que ésta no pueda existir más que distribuida en sus individuaciones *(Kolbenheyer)*, ya sea que se la entienda como fundamento último sustentador de todo lo viviente *(Krieck)*. En esta segunda opinión, lo inorgánico está constituido por aquello que sólo por momentos se ha apartado del proceso vital, y la muerte es el enlazarse nuevamente de la individuación con el fundamento viviente originario. Las unidades orgánicas supraindividuales (el conjunto de los individuos de cada sexo, las razas, comunidades biológicas, etcétera) no nacen de una coordinación teleológica de los individuos, sino que son individuaciones más altas de la vida total. El ↗yo humano es únicamente una transitoria manifestación de la vida o un medio de acomodación del plasma viviente a un cierto grado de diferenciación. El ↗espíritu carece de substantividad. Toda conciencia depende constitutivamente de condiciones orgánicas y desaparece a su vez con ellas. — Gnoseológicamente, el biologismo se mantiene en el plano del relativismo, muy cerca del ↗pragmatismo. El pensar y el conocer no dan noticia de la realidad, sino que sirven únicamente para la acomodación biológica. Lo que uno tiene por verdadero depende de las posibilidades cerebrales condicionadas por la herencia y la raza. — Principio supremo de la *ética biológica* es la autoafirmación de la vida plasmática no sólo en el individuo, sino principalmente en las individuaciones superiores: familia, pueblo, raza. En el biologismo queda lugar para una especie de ↗religión únicamente donde las manifestaciones vitales se ven relacionadas con un fundamento viviente originario.

El biologismo está ciego para grandes dominios de lo real. No resiste la crítica científica ni filosófica. Como ↗relativismo, renuncia a toda pretensión de ser un conocimiento verdadero. Es materialista, no ya por conceder valor sólo a lo cuantitativo-espacial, sino por negar toda realidad espiritual. Interpreta sin reparo como intrínseca dependencia en el ser, la extrínseca del espíritu humano con respecto al conocimiento sensible

(↗ Alma y cuerpo [Relación entre]). ↗ [195]. — BRUGGER.

Sostienen diversos tipos de biologismo: E. G. KOLBENHEYER, *Die Bauhütte. Grundzüge einer Metaphysik der Gegenwart*, [2]1941; *Die Philosophie der Bauhütte*, 1952; E. KRIECK, *Leben als Prinzip der Weltanschauung und Problem der Wissenschaft*, 1938; H. G. HOLLE, *Allgemeine Biologie als Grundlage für Weltanschauung, Lebensführung und Politik*, [2]1925; y otros. Para un juicio crítico, véanse los artículos anteriormente indicados; *b)* PH. DESSAUER, *Das bionome Geschichtsbild*, 1946.

Budismo. El budismo, nacido de la predicación de *Buda* (muerto hacia el año 480, a. de C.), fué originariamente una secta del brahmanismo. Como la doctrina del mismo Buda no puede establecerse con seguridad, describiremos primeramente el budismo en la más antigua forma asequible. El budismo es una doctrina de salvación. Supuesto suyo es la doctrina sobre el ciclo de nacimientos (↗ Metempsicosis). Son fundamentales las «*cuatro verdades*»: 1.º La vida humana entera es *dolor*, porque todo es pasajero. No hay ningún fundamento último firme, ninguna substancia: todo es devenir. No hay alma ni yo fuera del continuo cambio de estados interiores. El renacimiento no consiste en el retorno de la misma persona, sino en la rigurosa conexión causal que impera de una existencia a otra no menos que entre los varios estados de una misma existencia. 2.º El origen del dolor reside en el deseo, en el apetito de los sentidos. La doctrina del nexo causal de doce partes expone detalladamente el fundamento del dolor. La vejez y la muerte suponen el nacimiento, el cual no existe sin el devenir. El devenir, por su parte, tiene como condición la aprehensión del mundo sensible, pues sin ella no habría sido posible la vida que conduce al nuevo nacimiento. La aprehensión se realiza sobre la base del deseo o apetito sensible, el cual recibe su alimento de la percepción ocasionada por el contacto de los sentidos con las cosas. Los sentidos suponen el cuerpo y el alma («nombre» y «forma»). Cuerpo y alma se forman cuando la conciencia del futuro hombre entra en la madre. La nueva conciencia es efecto de la persistencia operativa que poseen las realizaciones de la conciencia precedente, realizaciones que tienen su causa en la ignorancia de las verdades salvadoras enseñadas por Buda (las cuatro verdades). Debe, por lo tanto, suprimirse esta ignorancia, quedando entonces suprimidas también las causas intermedias y es efecto último: el dolor. 3.º La cesación del dolor es consecuencia de la completa anulación del deseo. La anulación parcial lleva a una existencia celeste o sólo a una existencia terrenal extraordinaria desde la cual se alcanza el objetivo supremo: el nirvana. Sin embargo, este estado puede darse aun antes de la muerte si la llama del apetito ha sido enteramente extinguida. El *nirvana* no es la nada, sino el estado de entero desasimiento de todo lo caduco, doloroso. Fuera de esta determinación negativa, no es posible decir en qué consiste, pues trasciende la caducidad de cualquier experiencia y concepto. Descripciones intuitivas que pretendían acomodarse a la comprensión de amplios círculos han hecho aparecer frecuentemente el nirvana como un estado paradisíaco. 4.º El camino hacia esta meta es la *senda de ocho partes* que contiene en substancia las mismas exigencias del ↗ yoga. En la cima de las exigencias éticas, que no son fines en

sí mismas, sino medios conducentes a remover los obstáculos para la ascensión espiritual, se encuentra el respeto a toda vida en hechos, palabras y pensamientos.

A lo largo de la historia, el budismo fué perfeccionándose. Mientras en el *budismo meridional (hīnayāna* = «pequeño vehículo») este perfeccionamiento consistió principalmente en una sistematización de la vieja concepción budista del universo, el *septentrional (mahāyāna* = «gran vehículo») tomó una dirección en parte muy alejada del antiguo budismo. De la veneración del Buda histórico, se pasó a la amorosa veneración del Buda divino o de múltiples Budas divinos de carácter puramente espiritual, la cual, reduciéndose, por último, a un Buda fundamental, originó una especie de panenteísmo. En el budismo antiguo sólo el monje podía, mediante la concentración, llegar al nirvana; la nueva forma, en cambio, da también a los laicos la posibilidad de alcanzar la perfección por el amor y la liberalidad. Pero en el mahayana dicha perfección no consiste en la santidad, sino en esperar la «budificación» para contribuir así a lo largo de innumerables renacimientos a la salvación de toda la humanidad. — La gnoseología del hinayana es realista; la del mahayana, idealista. Ulterior variedad del budismo mahayana es el *budismo mágico* del llamado *vehículo de diamante.* — ↗Dolor, ↗[4, 10, 11, 20, 23]. — BRUGGER.

d) A. C. MARCH, *Buddhist Bibliography*, Londres 1935; C. REGAMEY, *Buddhistische Philosophie*, Berna 1950 (bibliografía); O. STRAUSS, *Indische Philosophie*, 1925, c. 5 y 9; H. OLDENBERG, *Buddha*, [11]1923; ROSENBERG, *Die philosophischen Probleme des östlichen Buddhismus*, 1928; H. VON GLASENAPP, *Der Buddhismus in Indien und im fernen Osten*, 1939; *Buddhistische Mysterien*, 1940; [L. DE LA VELLÉE-POUSSIN, *Bhouddisme*, 1909; TH. STCHERBATSKY, *The central conception of Buddhism* (dharma) 1923;] *e)* H. BECKH, *Buddhismus*, [3]1920 (Göschen); [P. NEGRE, *El budismo*, 1946.]

Cambio *(mutatio)*. Entiéndese por cambio el devenir otro, el paso de un modo de ser a otro. Cambio, en sentido impropio, es el *cambio externo* en el cual una cosa recibe nombre distinto a causa de un cambio que en realidad ha tenido lugar en otra relacionada con la primera; así, el sol «pasa», «se cambia» de sol naciente en sol poniente por la rotación de la tierra, sin que el sol mismo experimente cambio real. En sentido propio se denomina cambio únicamente el *cambio interno* en el cual un determinante existente en la cosa o propia de la cosa misma se convierte en otro distinto. Todo cambio supone un sujeto que lo experimenta, un estado inicial en el que se encuentra el sujeto antes del cambio y un estado final a que el cambio conduce. En el verdadero cambio se conserva invariable un substrato común a los estados inicial y final que constituye la base de aquél, pues el cambio no significa la desaparición de una cosa y la producción enteramente nueva de otra. El cambio exige como ↗ causa una ↗fuerza que lo origine. — En el cambio substancial se transforma la substancia, la esencia misma. Como tal se consideraba antiguamente la conversión de una materia en otra; sin embargo, según el estado actual de la ciencia, estas variaciones no son de naturaleza substancial. Se da *cambio accidental* cuando un estado de determinación accidental pasa a ser otro. Puede ser cuantitativo, cualitativo y local. Hay cambio cualitativo únicamen-

te en un devenir otro de la forma exterior, llamándose entonces *cambio configurativo. El cambio local* es sinónimo de ↗movimiento en sentido estricto. Exceptuando los cambios de estado energéticos, los cambios accidentales en el mundo corpóreo se realizan no de manera momentánea, sino sucesiva. El cambio es una realidad incompleta en cuanto que denota un tránsito de la posibilidad (↗Potencia) a la realidad de una cosa o estado. — Según la *teoría de los quanta*, las variaciones de estado energéticas se efectúan no por modo continuo sino a saltos, en *quanta* exactamente definidos. — JUNK.

SCHWERTSCHLAGER, *Philosophie der Natur* I, [2]1922, pp. 106-116; J. SEILER, *Die Philosophie der unbelebten Natur*, 1948, pp. 397-449; N. HARTMANN, *Philosophie der Natur*, 1950, pp. 251-318; [P. HOENEN, *Filosofia della natura inorganica*, Brescia 1949; A. G. VAN MELSEN, *The philosophy of nature*, [2]1954].

Cantidad, del latino *quantum* = cuán grande, es aquella propiedad que separa al ser corpóreo de los demás en virtud de la cual un ↗cuerpo puede dividirse (↗Divisibilidad) en partes individuales independientes de la misma naturaleza que el todo. La consecuencia más importante de la cantidad es la *extensión (extensio)*, por la cual las partes de un ente corpóreo están en el espacio unas junto a otras y corresponden a las partes del mismo (↗Espacio). Aunque la cantidad es una propiedad que brota de la esencia de la substancia corpórea, no se identifica con ella, como *Descartes* creía; por eso no incluye contradicción alguna el que la cantidad esté separada de la substancia (como admite la teología), si bien no hay tampoco ninguna explicación que permita comprenderlo positivamente.

La extensión es *continua* o *discontinua*. Llámase discontinua una extensión cuyas partes están separadas entre sí por límites. Si éstos coinciden de suerte que las extensiones parciales se toquen en un límite común, se tiene un *contiguo (contiguum)*; tal pueden considerarse varias casas edificadas unas al lado de otras. Si los límites no coinciden, encontrándose entre ellos uno o varios cuerpos de distinta naturaleza, se trata de una *quantitas discreta*, v.gr., la extensión del cielo estrellado. La extensión continua, el *continuo (continuum)*, no manifiesta límites interiores, sino que se difunde por el espacio sin interrupción. El *límite* de una extensión consiste en que ésta deja de existir en cierta dimensión (= *término* meramente tal) empezando al mismo tiempo a partir de dicho término una nueva extensión (= *límite* real). El límite carece de extensión en la dimensión en que es límite. Límite de los cuerpos es la superficie; de la superficie, la línea; de la línea, el punto, inextenso en cualquier dimensión. De ahí que una línea no pueda construirse con puntos, como tampoco una superficie con líneas, ni un cuerpo con superficies. Antes bien, en lo que respecta a la extensión, todo continuo es, por lo menos mentalmente, indefinidamente divisible en partes que a su vez poseen extensión continua. En este aspecto, el continuo es potencialmente infinito. — La extensión, realizada en las cosas como determinante accidental de las mismas, se denomina *extensión física*. Sin embargo, en realidad las cosas no son continuamente extensas tal como aparecen a los sentidos; la continuidad se realiza a lo sumo en los últimos elementos constructivos de los cuer-

pos. *Extensión matemática*, en cambio, es el concepto abstracto de extensión en cuanto tal, prescindiendo de una eventual realización en el mundo objetivo de las cosas. Puesto que a la extensión física se adhieren también diferencias cualitativas, distínguese desde este punto de vista una *extensión homogénea*, cuyas partes son de la misma naturaleza, y una *extensión heterogénea*, que las tiene de diversa especie. Como contiguo heterogéneo destácase ante todo el ↗ organismo.

El concepto de cantidad, tomada como magnitud, se trasladó de lo espacial a lo no espacial. Así ocurrió sobre todo con el movimiento local, estrechamente unido al espacio (velocidad), y con el tiempo; se traspasó luego del efecto dinámico mensurable en el espacio a la fuerza misma; y, finalmente, verificóse la transferencia dicha a objetos no corpóreos (v.gr., gran virtud), de tal manera que cantidad, en sentido muy amplio, puede designar todo aquello a lo cual conviene en grado mayor o menor el predicado grande o pequeño. — En lógica, cantidad de un ↗ concepto significa su extensión. La cantidad de un juicio es determinada por la extensión del sujeto, distinguiéndose con arreglo a ella juicios universales, particulares y singulares.

La cantidad es, sin duda, un determinante fundamental del ser corpóreo; por algo aparece en la doctrina tanto aristotélica como kantiana de las categorías. Según Kant, constituye una clase de las ↗ categorías que comprende la unidad, la pluralidad y la totalidad. No obstante, la *concepción cuantitativa del universo* que intenta reducir todas las ↗ cualidades de las cosas a puros determinantes cuantitativos, va demasiado lejos. ↗ Mecanicismo. — JUNK.

a) ARISTÓTELES, *Metafísica* V, 13; SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae*, d. 40 y 41; I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft, Transzendentale Logik*, § 10; *b)* J. SEILER, *Philosophie der unbelebten Natur*, Olten 1948, pp. 102-107; A. FRAENKEL, *Einleitung in die Mengenlehre*, [3]1928; *c)* KANT ↗ a); *e)* SCHWERTSCHLAGER, *Philosophie der Natur* I, [2]1922, pp. 26-45; [P. HOENEN, *Filosofia della natura inorganica*, Brescia 1949; A. G. VAN MELSEN, *The philosophy of nature*, [2]1954.]

Caracterología. Ciencia que tiene por objeto la esencia, génesis y formas estructurales del *carácter*. Entendemos por carácter un conjunto de ↗ disposiciones heredadas y tendencias adquiridas que, sin ser rígido e inmutable, posee, no obstante, relativa estabilidad y firme trabazón, y preside el modo personal con que se realizan la ↗ vivencia, el valor y la volición de un ser humano. Puesto que la manera personal de valorar condiciona la peculiaridad formal del querer y sus direcciones teleológicas preferidas, cabe también definir el carácter como «sistema personal de máximas valorativas» *(Allers)*. De acuerdo con la naturaleza ética del contenido valoral de aquellas direcciones, se distinguirán un carácter éticamente *bueno* y otro éticamente *reprobable;* según la firmeza, armonía y constancia de la estructura del carácter, existirá un carácter formalmente *enérgico* y un carácter formalmente *débil* o *lábil*, sea cual fuere el contenido ético de la orientación teleológica.

La caracterología analiza las disposiciones e inclinaciones reactivas individuales, propias de los elementos constitutivos del carácter, en su relación con el cuño caracte-

rístico de la ↗ personalidad. Clasifica, en segundo lugar, las diversas formas típicas del carácter y se plantea, por último, la cuestión de sus leyes genéticas y su posible reforma. Para clasificar los ↗ tipos se parte ya de la diversidad de dominios valorales objetivos a que especialmente se inclinan los distintos caracteres («formas de vida» de *Spranger*, «psicología de las concepciones del universo» de *Jaspers*), ya preferentemente de la peculiaridad formal subjetiva de las estructuras caracterológicas, p.e., de la mayor o menor armonía y unidad de las disposiciones e inclinaciones estables (doctrina de *E. Jaensch* sobre las estructuras integradas y desintegradas), ya de la actitud constante de los intereses vitales orientada predominantemente hacia el exterior o hacia el propio mundo interior (tipo extravertido e introvertido de *C. S. Jung;* distinción establecida por *P. Häberlin* entre tipo en que prepondera el impulso egocéntrico y el tipo con predominio de la espiritualidad sustentadora de la comunidad). Partiendo de la observación psiquiátrica de las grandes psicosis (esquizofrenia y enfermedad maníaco-depresiva cíclica de la vida afectiva) (↗ Enfermedad mental), *E. Kretschmer* describe dentro del campo de la vida anímica normal las personalidades *esquizotímicas* y *ciclotímicas*, mostrando al mismo tiempo la correlación (no absoluta, pero amplia) entre la estructura psíquica del carácter y la constitución atlética o *leptosomática* (delgada) y *pícnica* (rechoncha) de los correspondientes tipos.

En la cuestión relativa a las condiciones de la génesis del carácter discrepan ante todo las teorías fisiológicas y psicogenéticas. Las primeras buscan exclusiva o predominantemente las causas de la forma que presente el carácter en la constitución somática heredada. Con esto llegan, en parte, a doctrinas materialistas y deterministas (p. e., doctrina de *Lombroso* sobre el «criminal nato»; interpretaciones de *J. Lange*, que presentan el carácter heredado como destino). Las teorías psicogenéticas ven en lo psíquico mismo, en la autoplasmación consciente o inconsciente, el más importante principio formador del carácter (↗ psicoanálisis de *Freud* y «psicología individual» de *Adler)*. Su enérgica acentuación de la importancia que poseen el influjo del medio y la educación en orden al ánimo y a la voluntad de comunidad, ofrece muchos valores pedagógicos. Sin embargo, los dos sistemas adolecen del defecto de considerar exclusivamente un único factor fundamental, así como también de la orientación determinista de sus fundadores. La caracterología que hoy se inspira en la psicología profunda toma y elabora lo que ambas direcciones tienen de justo, pero subrayando con mayor vigor el papel que en la autoformación del carácter desempeña un tercer factor: la orientación conforme al deber (↗ Obligación) y a las normas absolutas de la condición humana *(Bovet, V. Frankl)*.

Una consideración exenta de exclusivismos tendrá en cuenta tanto los fundamentos biológicos condicionados por la herencia como los factores psíquico-individuales y sociales de la formación del carácter. Ciertas peculiaridades formales de la contextura de la personalidad y de sus formas reactivas condicionan fatalmente el *carácter-herencia;* a éste puede luego superponerse en el curso de la vida la estructura de las disposiciones ad-

quiridas sin que por ello abandone aquél su propia naturaleza, capaz de aflorar nuevamente. Aunque las propiedades del carácter-herencia fundadas en el caudal transmitido por ésta limitan hasta cierto punto el ulterior desenvolvimiento del carácter en sus maneras formales de reaccionar, no determinan en ningún caso las direcciones teleológicas de la voluntad personal, quedando normalmente amplio lugar para la educación, la autoeducación y la responsabilidad.

Desde el punto de vista filosófico, la caracterología es importante porque conduce a varias cuestiones filosóficas; p. e., relación entre alma y cuerpo, unidad de lo psíquico en la multiplicidad de sus disposiciones, a priori psicológico de valoraciones y modos de pensar, libre albedrío y obstáculos en la actuación de la voluntad, responsabilidad personal, influjo de la vida social, etc. — WILLWOLL.

R. ALLERS, *Das Werden der sittlichen Person*, [2]1935 [trad. esp.: *Naturaleza y educación del carácter*, 1950]; KÜNKEL, *Einführung in die Charakterkunde*, 1931; R. HEISS, *Die Lehre vom Charakter*, 1936; L. KLAGES, *Grundlagen der Charakterkunde*, 1936; H. KERN, *Die Masken der Seele*, 1943; PH. LERSCH, *Der Aufbau der Person*, [4]1951; [R. LE SENNE, *Traité de caracterologie*, París 1945; E. MOUNIER, *Traité du caractère*, París 1947; J. A. DE LABURU, *Anormalidades del carácter*, 1947.] Sobre clasificación de tipos: E. SPRANGER, *Lebensformen*, [7]1930 [trad. esp.: *Formas de vida*, [3]1949]; E. JAENSCH, *Grundformen des menschlichen Lebens*, 1929; C. G. JUNG, *Psychologische Typen*, 1921 [trad. esp.: *Tipos psicológicos*, 1945]; E. KRETSCHMER, *Körperbau und Charakter*, [15]1940 [trad. esp.: *Constitución y carácter*, 1947]; G. PFAHLER, *System der Tipenlehren*, 1929; *e)* ST. VON DUNIN-BORKOWSKI, *Charakter*; A. WILLWOLL, *Charakterologie*, ambos trabajos en *Lexicon der Pädagogik der Gegenwart*, 1930, I; H. TURN, *Charakter*, *Charakterologie*; L. BOPP, *Charakterbildung*, ambos estudios en *Lexicon der Pädagogik*, 1952, I; [G. LORENZINI, *Caracterología y tipología* (trad. esp.), 1955.]

Cartesianismo. René *Descartes* (*Cartesius*, † 1650), poniendo en duda con su «duda metódica» todos los hechos y verdades, excepto la proposición «Cogito, ergo sum», fué ante todo un iniciador de nuevas rutas en el campo de la crítica del conocimiento. Partiendo de dicha proposición, cuyo sentido es hoy todavía objeto de controversia, Descartes intenta construir de nuevo todo el universo mediante el criterio probado en ella, a saber: las percepciones claras y distintas no pueden ser falsas. Así, conocemos nuestra alma como substancia inmaterial cuya esencia es el pensamiento; conocemos, asimismo, la existencia de Dios por la mera consideración de su concepto que incluye clara y distintamente la existencia — las otras dos pruebas de la existencia de Dios son menos características — y conocemos, por último, la existencia del mundo exterior, garantizada por la veracidad de Dios, el cual no puede permitir que nos engañe nuestra tendencia natural a admitir un mundo corpóreo. — En su antropología, Descartes prescinde por completo del hecho de la relación mutua existente entre alma y cuerpo al hacer del pensamiento la esencia de la primera y reducir a pura extensión la del segundo, poseedor de una única actividad que consiste en el movimiento local. No existe, por consiguiente, unión íntima alguna entre cuerpo y alma; ésta habita en él como en una máquina o un autómata. El cuerpo es mantenido en la vida por el «calor vital», cuya sede está en el corazón, mientras que el

alma se halla localizada en la glándula pineal. Como que entre alma y cuerpo no se da influjo recíproco de ninguna clase, el alma no recibe sus conceptos del mundo sensible; posee, sin embargo, ideas «innatas», es decir, las produce por sí misma, siendo la experiencia externa sólo la causa ocasional de ello.

Por su gnoseología, Descartes ha venido a ser el padre de la moderna crítica subjetivista del conocimiento; su ↗ ocasionalismo encontró una expresión exacerbada en *Malebranche* (↗ Ontologismo), su método racionalista fué continuado por *Espinosa* y *Leibniz* y, sobre todo, su concepción mecanicista de la naturaleza pasó a formar parte del esquema moderno del universo que, por cierto, en tiempos muy recientes agregó al movimiento la fuerza inherente a las cosas o incluso constitutiva de las mismas como segundo elemento dinámico. — Crítica: el criterio cartesiano de verdad es insuficiente; especialmente la existencia de Dios no puede demostrarse por él. La filosofía natural resulta demasiado simplificada y no corresponde a la realidad que, además de la extensión, muestra siempre en los cuerpos diversas naturalezas y fuerzas. Ni puede el dualismo de alma y cuerpo explicar su interacción (↗ Alma y cuerpo [Relación entre]). El cartesianismo no ha visto tampoco al ser vivo en cuanto tal y como problema peculiar. ↗ [136-141]. — RAST.

K. FISCHER, *Geschichte der neueren Philosophie* I, [5]1912; A. HOFFMANN, *R. Descartes*, [2]1923 [trad. esp.: *Descartes*, 1932]; C. VON BROCKDORFF, *Descartes und die Fortbildung der kartesianischen Lehre*, 1923; F. BOUILLIER, *Histoire de la philosophie cartésienne*, París [3]1868; A. GEMELLI (prologuista), *Cartesio. Nel terzo centenario del «Discorso del metodo»*, 1937 (tomo suplementario de la «Rivista di Filosofia Neoscolastica»); R. BAYER (editor), *Congrès Descartes*, París 1937; C. A. Emge, *Dem Gedächtnis an René Descartes*, 1937 (en esta obra se inserta bibliografía preparada por G. Krueger); K. JASPERS, *Descartes und die Philosophie*, 1937; F. OLGIATI, [*Cartesio*, Milán 1934;] *La filosofia di Descartes*, Milán 1937; E. CASSIRER, *Descartes*, Estocolmo 1939; [É. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, 1930; J. CHEVALIER, *Descartes*, 1935; O. HAMELIN, *Le système de Descartes*, 1910 (trad. española: *El sistema de Descartes*, 1949); V. LAZZERONI, *La formazione del pensiero cartesiano e la scolastica*, Padua 1948.]

Categorías. El término «categoría» pertenece a la familia del verbo griego κατηγορεῖν, que significa «enunciar, declarar». Según eso, las categorías expresan los diversos modos de enunciación y, por consiguiente, puesto que siempre de alguna manera se enuncia el ser, los distintos modos de ser. El mismo significado exactamente se encuentra en el latino «*praedicamenta*», conexo, a su vez, con «praedicare» (predicar, enunciar, decir). La explicación del término muestra que las categorías están íntimamente enlazadas con el juicio, en el cual se da la predicación; además de *Aristóteles* y la escolástica, *Kant* puso también esto de relieve.

En el juicio nos enfrentamos con una desconcertante abundancia de modos de predicar y de ser, v.gr.: hombre, mortal, de gran estatura, piensa. Cuando intentamos ordenarlos metódicamente, muchos de ellos se reducen a otros. Resultan entonces *conceptos inferiores* o *subordinados* de más escasa extensión, pero más rico contenido, que aparecen como subclases de *conceptos superiores* de más amplia extensión,

pero de menor contenido. Así, «hombre» es un concepto inferior a «ser sensitivo», que como concepto superior abraza a los seres sensitivos dotados de razón y también a los irracionales. Este ascenso conduce a los conceptos superiores supremos que, por no ser ya inferiores de una unidad más elevada, se llaman *conceptos primitivos (conceptos fundamentales)*. Ellos constituyen la pluralidad primitiva y radicalmente diferenciada de las categorías o géneros supremos. Por encima de ellas está únicamente el ↗ser, que en realidad no es ningún género, pero del que participan las categorías como originarios *modos de ser. Determinantes primordiales (modi) del ser* son, además de las categorías, los ↗trascendentales. Las categorías reciben el nombre de determinantes peculiares, porque fundamentan diversos órdenes o clases y siempre expresan lo peculiar del orden correspondiente, mientras que los trascendentales se llaman determinantes comunes porque dominan proporcionalmente todas las clases, siéndoles comunes. Por la propiedad que tienen de rebasar las categorías, se califican de *supracategoriales* el ser y los trascendentales. Las categorías, en cambio, con todos sus géneros subordinados hasta la especie ínfima forman el reino de los *conceptos categoriales (predicamentales)*. A los grados existentes dentro de este reino se les denomina también *grados metafísicos* porque son aprehendidos por una penetración en las cosas que trasciende las manifestaciones fenoménicas del orden físico. El llamado *árbol de Porfirio (arbor Porphiriana)*, diseñado primeramente por el neoplatónico *Porfirio*, presenta de manera esquemática la jerarquía de estos grados para la categoría de substancia.

Siempre ha ocupado a la filosofía la deducción de una tabla completa de categorías. *Aristóteles* enumera diez, enumeración en la cual se contraponen a la ↗substancia las nueve clases de ↗accidentes. Este catálogo prevalece en la escolástica y perdura hasta hoy. *Santo Tomás de Aquino* intenta justificar su interna necesidad. Un nuevo esbozo lo encontramos sobre todo en *Kant*, que saca de una tabla de los juicios doce categorías, cuyo carácter necesario y completo pretende demostrar en su deducción trascendental. *Fichte* tiene esto por insuficiente y emprende una nueva deducción partiendo de la actividad pura del espíritu. La lógica de *Hegel* es la más acabada tentativa de tal deducción, realizada, por cierto, sometiendo los datos a violencia. Desde él hasta nuestros días no han dejado de producirse continuamente importantes contribuciones. Sin embargo, se espera todavía una solución definitiva. Recientemente la filosofía existencial (↗Existencial [Filosofía]) subraya la diferencia entre las categorías de lo meramente existente y los *existenciales* del existir (Dasein) humano. *N. Hartmann* alude también a la modificación o flexión de las categorías en los estratos particulares del universo.

Por lo que concierne a la validez de las categorías, repítense aquí todas las posiciones que aparecen en el problema del ↗concepto universal en general. Al ultrarrealismo platónico se contrapone el conceptualismo. Afín a él es el idealismo trascendental de Kant, que hace valer las categorías sólo para la cosa como fenómeno, pero no para la cosa en sí. La doctrina aristotélico-escolástica es el realismo moderado. — LOTZ.

a) ARISTÓTELES, *Categorías; Metafísica* VII; *Física* III; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentarios a la Metafísica de Aristóteles* VII; *Comentarios a la Física de Aristóteles* III, lec. 5; F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae* d. 32-53; I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft, Transz. Logik*, sec. I l. 1; *Prolegomena*, § 39; J. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794; G. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, 1812-1816; *b)* L. BAUR, *Metaphysik*, 1935, § 28; C. NINK, *Ontologie*, 1952, pp. 435-476; A. MARC, *Dialectique de l'affirmation*, 1952, pp. 541-663; [F. VAN STEENBERGHEN, *Ontologie*, Lovaina 1946; L. DE RAEYMAEKER, *La Philosophie de l'être*, Lovaina 1947; MERCIER, *Ontología* (trad. esp.) en 3 vols., 1935;] *c)* I. KANT, J. FICHTE, G. HEGEL ↗ a); ED. VON HARTMANN, *Kategorienlehre*, 1896; E. LASK, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, 1911; O. KÜLPE, *Zur Kategorienlehre*, 1915; M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* I, 1927 [trad. esp.: *Ser y tiempo*, por J. Gaos, México]; F. BRENTANO, *Kategorienlehre*, 1933; HEINRICH MAIER, *Philosophie der Wirklichkeit*, 1933-1935, 2.ª y 3.ª partes; O. SPANN, *Kategorienlehre*, [2]1939; N. HARTMANN, *Der Aufbau der realen Welt*, 1940; *d)* A. TRENDELENBURG, *Geschichte der Kategorienlehre*, 1846; F. BRENTANO, *Die mannigfachen Bedeutungen der Seienden nach Aristoteles*, 1862, pp. 72-220; M. HEIDEGGER, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, 1916; J. HESSEN, *Die Kategorienlehre Ed. von Hartmanns*, 1924; N. HARTMANN, *Heinrich Maiers Beitrag zum Problem der Kategorien*, 1938; B. SCHESCHICS, *Die Kategorienlehren der badischen philosophischen Schule*, 1938; [RAGNISCO, *Storia critica delle categorie dai primordi della filosofia greca fino al Hegel*, 2 vols. 1870; G. AMENDOLA, *La categoria; apunti critici sullo svolgimento della dottrina delle categorie da Kant a noi*, 1913; S. VANNI-ROVIGHI, *La natura delle categorie secondo F. Brentano*, en «Rivista di filosofia neoscolastica» 30 (1938) pp. 362-366;] *e)* J. LOTZ — J. DE VRIES, *Die Welt des Menschen*, [2]1951 [trad. esp.: *El mundo del hombre*, 1955.]

Causa. En *Aristóteles* y en la filosofía escolástica denomínase causa todo ↗ principio del ser, del cual depende realmente de alguna manera la existencia de un ente contingente; el influjo de la causa (↗ Causalidad) es, pues, la razón de ser (↗ Razón) de lo causado, pero no cabe afirmar, por modo inverso, que toda razón de ser denota una clase de causalidad, pues la relación razón-consecuencia puede existir con identidad efectiva y, por tanto, sin dependencia ontológica real, mientras que causa y causado nunca son plenamente idénticos, precisamente porque entre ellos existe una relación real de dependencia. La influencia real sobre lo causado distingue también a la causa de la *condición necesaria*, la cual es indispensable para la producción de un ente (porque, v.gr., la causa no puede actuar sin ella), pero no influye sobre lo causado (v.gr., la luz es condición necesaria, pero no causa de la acción de escribir). Con mayor razón no es causa una «ocasión» no necesaria (circunstancia que facilita la acción causal), considerada sólo en cuanto tal.

Según que una causa pase o no pase a formar parte de lo causado como principio estructural interno, distínguense *causas intrínsecas y extrínsecas*. Causas intrínsecas de todos los cuerpos son, según el ↗ hilemorfismo, la ↗ *materia* y la ↗ *forma*, que constituyen el ente total del cuerpo por su comunicación recíproca: la materia recibiendo y sustentando la forma; ésta, determinando a la materia y confiriendo así al todo su sello específico. Causa extrínseca es, en primer lugar, la *causa eficiente* (causa en sentido estricto), la cual, por su ↗ acción, produce un ente que, en cuanto producido, recibe el nombre de *efecto*. Conforme al principio de finalidad (↗ Finalidad [Prin-

cipio de]), toda acción está determinada, en último término, por un ↗ *fin* cuyo ↗ valor conocido y querido atrae a la causa eficiente o es propuesto por el Creador a su acción naturalmente necesaria; por eso el fin, considerado como aquello por cuyo motivo un ente existe, es también causa extrínseca de éste. A estas cuatro causas clásicas añadióse luego como causa ulterior el *ejemplar* o *arquetipo* que, en cuanto forma exterior a cuya imagen un ente es modelado, puede reducirse a la causalidad formal.

Una explicación filosófica completa del ente intramundano debe plantear el problema de la causa en todas estas direcciones. A la actitud exclusivamente científico-natural de la filosofía moderna orientada según la física clásica, hay que atribuir el que se haya restringido la consideración de las causas a las conexiones causales eficientes. Con este empobrecimiento de visión filosófica guarda relación el que también los términos causa y causalidad hayan sido limitados a la causa eficiente. Por último, en la física, esta noción de causa fué asimismo sustituida por el concepto de ↗ *función* (matemática), el cual dice solamente que dos fenómenos físicos se conducen de tal manera que a la variación de uno corresponde la variación del otro en una relación expresable numéricamente. Una «causalidad» así entendida, que prescinde conscientemente de la conexión ontológica entre causa y efecto, es con mayor razón filosóficamente insuficiente (↗ Causalidad [Ley de], ↗ Causalidad natural).

Frente a Dios, *Causa Primera*, las causas intramundanas son *causas segundas*. Su naturaleza guarda proporción con la naturaleza de sus efectos, siendo por ello verdaderas causas principales, no meramente instrumentales (↗ Causa instrumental) u ocasionales (↗ Ocasionalismo). En cambio, no guardan proporción con el ser en cuanto tal (opuesto al no ser), porque, debido a su ↗ contingencia, tiene originariamente una existencia tan precaria como sus efectos. Por eso, la totalidad de causas, efectos y relaciones causales intramundanos dependen en su ser de la acción creadora (↗ Creación), conservadora y cooperadora (↗ Dios [Concurso de]) de la Causa Primera.

La validez real del concepto de causa eficiente tiene firmes cimientos en la conciencia; en ésta nos experimentamos a nosotros mismos —particularmente en las vivencias volitivas— como productores de nuestros actos. Por eso, contra lo que *Hume* afirmaba, la representación de la causalidad no descansa en la interpretación de una sucesión regular como conexión interna de fenómenos ni el concepto de causa se reduce tampoco, como *Kant* pretendía, a una pura categoría del entendimiento (↗ Criticismo). La intelección del principio de causalidad (↗ Causalidad [Principio de]) nos hace posible comprobar también en el mundo exterior la existencia de verdadera causalidad.

Sobre las restantes clases de causa, ↗ Materia, ↗ Materia prima, ↗ Forma, ↗ Fin; sobre las causas principal e instrumental, ↗ Causa instrumental. — NAUMANN.

b) LEHMEN-BECK, *Lehrbuch der Philosophie* I, ^{4}1917, p. 467 ss; TH. DE RÉGNON, *La métaphysique des causes*, París 1906; *c)* E. MEYERSON, *Identité et realité*, París ^{3}1912; *De l'explication dans les sciences*, París 1921, t. I; *Essais*, París 1936]; *d)* A. LANG, *Das Kausalproblem*, 1904; *e)* L. BAUR, *Metaphysik*, ^{3}1935, §§ 44-50;

[F. VAN STEENBERGHEN, *Ontologie*, Lovaina 1946; L. DE RAEYMAEKER, *Philosophie de l'être*, Lovaina [2]1947; MERCIER, *Ontología* (trad. esp.) 3 vols., 1935.]

Causa instrumental. Recibe esta denominación aquella ↗causa cuya naturaleza y virtud operativa no guardan proporción con el efecto que ha de producirse, necesitando por ello de una causa superior y proporcionada a dicho efecto (= *causa principal)*, causa que, por decirlo así, echa mano de ella, la mueve y conduce. Sin embargo, como verdadera causa, influye también en el efecto o lo prepara. La causa principal e instrumental son variedades de la causa eficiente. Ofrecen ejemplos de la causa instrumental todos los instrumentos de la creación artesana y artística y además el dominio de las fuerzas de la naturaleza en orden a su aprovechamiento, con la diferencia de que aquéllos pasan a la actividad sólo por la causa principal, mientras que éstas, activas por sí mismas, requieren únicamente ser conducidas adecuadamente por ella. — NAUMANN.

LEHMEN-BECK, *Theodizee*, [4] y [5] 1923, pp. 200 ss; TH. DE RÉGNON, *La métaphysique des causes*, París 1906; J. STUFLER, *Gott der erste Beweger aller Dinge*, 1936, pp. 57-67.

Causalidad. Este término significa el influjo de la ↗causa sobre su efecto y la relación fundada en dicho influjo. De ordinario se entiende por causalidad el nexo causal eficiente; así sucede cuando se contrapone causalidad a finalidad. El término causalidad puede denotar además la regularidad con que el efecto depende de una causa (↗Causalidad [Principio de]) o la causa produce su efecto (↗Causalidad [Ley de]). ↗Causalidad natural es aquella clase de conexión eficiente característica de la naturaleza visible. La causalidad *psíquica* se define como el influjo causal de las fuerzas y procesos anímicos. Una relación causal de índole enteramente diversa con problemas propios de cada caso existe, v.gr., entre conocimiento y apetito, procesos sensoriales e intelectuales, actividad y hábito adquirido, entre representaciones por asociación o por enlace lógico, entre lo consciente y lo inconsciente, entre los procesos inconscientes entre sí, entre alma y cuerpo. La representación de la causalidad eficiente mecánica, como la conoce la ciencia natural, no puede hacer justicia a la causalidad psíquica. A lo espiritual sobre todo le corresponde una fuerza operativa original inexplicable por causas materiales. — ↗Acción recíproca. — NAUMANN.

b) L. BAUR, *Metaphysik*, [3]1935, § 44-50; TH. DE RÉGNON, *La métaphysique des causes*, París 1906; J. FRÖBES, *Lehrbuch der experimentellen Psychologie* I, [8]1923, pp. 518 ss; II, pp. 279-283, 408-422 [trad. esp.: *Tratado de psicología empírica y experimental*, [3]1944]; A. WILLWOLL, *Seele und Geist*, 1938 [trad. esp.: *Alma y espíritu*, 1946]; O. MOST, *Die Determinanten des seelischen Lebens* I, 1939; *c)* A. LANG, *Das Kausalproblem*, 1904; *d)* E. WENTSCHER, *Geschichte des Kausalproblems*, 1921.

Causalidad (Ley de). Desígnase con este nombre la aplicación del principio de causalidad (↗Causalidad [Principio de]) a los procesos de la naturaleza irracional y sobre todo inanimada. Es el principio más importante de las ciencias naturales exactas y se formula así: «Si en un determinado momento se conocen las magnitudes correspondientes a los estados de todas las cosas que toman parte en un proceso natural, su curso ulterior está con ello com-

pletamente determinado» o más brevemente: «las mismas causas producen los mismos efectos». La ley de causalidad tiene como supuesto que el acontecer en la esfera infraespiritual transcurre con regularidad necesaria (↗Ley natural). Esto es lo que significa la expresión *regularidad (uniformidad, constancia) de la naturaleza.*

Considerada desde el punto de vista filosófico, la ley de causalidad expresa una relación real entre causa y efecto. En cambio, la *concepción* puramente *física de la causalidad* cíñese, por razones de método, a lo único observable: la sucesión regular temporal. Si se reemplaza la dependencia real de los acontecimientos por este concepto desvalorizado de causalidad, es decir, por el concepto de sucesión regular, se llega, en el caso de la observabilidad del acontecer microfísico, fundamentalmente incompleta, a la negación positivista de la ley de causalidad dentro del dominio atómico (↗Indeterminación [Relación de], ↗Inducción, ↗Ley natural). — JUNK.

b) J. GEYSER, *Naturerkenntnis und Kausalgesetz*, 1906; *Das Gesetz der Ursache*, 1933; N. JUNK, *Das Problem der Kausalität in der modernen Quantenphysik*, en «Philosophisches Jahrbuch» 54 (1941) pp. 265-320; R. GLAUNER, *Allgemeines Kausalprinzip, physisches Kausalgesetz und physikalische Kausalitätsauffassung*, en «Die Kirche in der Welt» 3 (1950) pp. 195-202; 4 (1951) pp. 35-44; [A. G. VAN MELSEN, *The philosophy of nature*, [2]1954; H. VAN LAER, *Philosophico-Scientific Problems*, Pittsburgh 1953; J. ROIG GIRONELLA, *El indeterminismo de la moderna física cuántica examinado a la luz de la noción filosófica de causalidad*, en «Pensamiento» 9 (1953) pp. 47-76; R. PUIGREFAGUT, *Del determinismo clásico a la indeterminación cuantista*, en «Pensamiento» 1 (1945); F. SELVAGGI, *Problemi della fisica moderna*, Brescia 1953]; *c)* H. BERGMANN, *Der Kampf um das Kausalgesetz in der jüngsten Physik*, 1929; PH. FRANK, *Das Kausalgesetz und seine Grenzen*, 1932; *d)* E. WENTSCHER, *Geschichte des Kausalproblems in der neueren Philosophie*, 1921.

Causalidad natural. Entiéndese por causalidad natural el modo especial de causación existente en la ↗naturaleza exterior, material, opuesto a la manera de obrar de las causas psíquicas y espirituales (↗Causalidad). La conexión entre los fenómenos naturales no es sólo la correspondiente a una ↗función matemática, sino que realiza el concepto de ↗causa, pues según el principio de causalidad (↗Causalidad [Principio de]), todo acontecer requiere una causa productora. Puesto que en la esfera de la naturaleza infraespiritual no impera ninguna autodeterminación libre, las causas naturales producen sus efectos con necesidad. Entre causa y efecto existe, pues, una conexión unívoca, de tal suerte que causas iguales originan siempre efectos iguales. En el mundo de la materia una causa no puede dar lugar a un efecto distinto, mayor o menor del que en realidad produce (↗Causalidad [Ley de]). En el dominio de lo orgánico hay que contar entre las causas unívocamente determinantes del efecto no sólo los excitantes exteriores, sino también el estado determinado del mismo organismo reaccionante. Sobre las aparentes excepciones de la conexión causal unívoca, ↗Indeterminación (Relación de). Sin embargo, la naturaleza material no excluye la acción del espíritu (↗Alma y cuerpo [Relación entre]) y del Creador (↗Milagro). No existe una causalidad natural *cerrada*.

Contra lo afirmado por el ↗ocasionalismo, la producción del efecto ha de considerarse como actividad propia de los cuerpos. No obstante,

en el mundo inorgánico esta actividad no es un automovimiento, sino que en toda acción de la causalidad natural los cuerpos se manifiestan actuando unos sobre otros (↗Acción recíproca). Un cuerpo origina por la eficacia de su ↗fuerza un ↗cambio en otro cuerpo. — Estas alteraciones de estado son las más veces de naturaleza energética. *Energía* es la capacidad para realizar un ↗trabajo y se presenta en las más diversas formas (energía mecánica, eléctrica, térmica, etc.). Puesto que la energía, como ↗accidente variable, puede pasar de un cuerpo a otro, la acción de la causalidad origina una nueva energía mientras otra es consumida en su lugar. Vige aquí el *principio de la conservación de la energía,* según el cual, la cuantía de la energía nueva resultante es igual a la de la energía que desaparece.— Una gran parte de la acción de la causalidad natural descansa en las fuerzas de *atracción* y *repulsión.* Por ellas los cuerpos están en relación mutua procurando acercarse unos a otros o alejarse entre sí. No obstante, nunca aparece la acción a distancia *(actio in distans)* mediante la cual una causa material produciría sin eslabón intermedio un efecto en un lugar del espacio distante de aquélla. No cabe demostrar con certeza la imposibilidad absoluta de tal acción a distancia, pero tal imposibilidad parece probable. A fin de hacer posible la acción contigua se admite la existencia del *éter,* medio imponderable y elástico que llena el espacio vacío de cuerpos ponderables. — JUNK.

E. BECHER, *Naturphilosophie*, 1914, pp. 128-161; J. SEILER, *Philosophie der unbelebten Natur*, 1948, pp. 227-231; B. BAVINK, *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften*, [9]1949, pp. 218-248; N. HARTMANN, *Philosophie der Natur*, 1950, pp. 318-382; [J. ECHARRI, *¿Qué es la energía?*, en «Pensamiento» 11 (1955) pp. 387-432; H. VAN LAER, *Philosophico-Scientific Problems*, Pitsburgo 1932.]

Causalidad (Principio de). El principio (metafísico) de causalidad es uno de los más importantes principios del conocer (↗Principios del conocimiento). Reviste importancia fundamental sobre todo para la demostración de la existencia de Dios (↗Dios [Demostración de]). — Formulación del principio de causalidad: la fórmula «no se da efecto sin causa» resulta inadecuada por tautológica. También la fórmula «todo lo que empieza a ser, tiene una causa» es en no pocos casos inutilizable por nosotros, porque el comienzo temporal de muchas cosas —especialmente del universo como un todo— es difícil de demostrar con certeza por parte de las ciencias experimentales. Por eso es preferible formularlo así: «todo ente contingente es causado» (↗Contingencia). «Ente» ha de entenderse aquí como «realmente existente»; «causado» significa más exactamente originado, producido por una causa eficiente (↗Causa). El principio dice, pues, que un ente indiferente por su esencia para ser o no ser es un ente dependiente; que tal ente debe su ser a la acción de otro (de la causa precisamente), siendo, por lo tanto, «hecho». La causa puede ser considerada como *causa suficiente,* únicamente en el caso de que posea una perfección ontológica igual, al menos, a la del efecto que por ella debe explicarse.

La validez del principio de causalidad resulta ↗a priori del concepto esencial de contingente y de causado. El ser contingente expresa de suyo únicamente la posibilidad (↗Potencia), pero no la realidad

(el ↗acto) de existir; es, pues, enteramente incapaz de contribuir por sí mismo de alguna manera a su propia realización, necesitando por lo mismo el auxilio de otro que, por su parte, exista realmente con independencia de este contingente, y que, mediante su acción, sea para él causa del ser. — Por lo que respecta a la peculiaridad lógica del principio de causalidad, se ha discutido mucho la cuestión de si es un principio «analítico» o «sintético» (↗Principios del conocimiento). Los defensores de su carácter analítico a menudo pretenden sólo decir que descansa en una intelección apriorística resultante de comparar los conceptos y enuncia, por consiguiente, una necesidad esencial incondicionada; ambas cosas son exactas. Pero si deben llamarse analíticos sólo aquellos juicios en que el predicado representa una parte del contenido del concepto correspondiente al sujeto, el principio de causalidad no puede denominarse analítico porque el ser causado no viene co-pensado (no está «implícito») en el concepto de contingente; en este sentido el principio de causalidad es, por lo tanto, «sintético a priori». Así pues, tampoco cabe reducirlo al principio de contradicción con una demostración indirecta, si en tal caso se formula la exigencia de que la reducción debe llevarse a cabo sólo mediante el análisis de conceptos. Acerca de la relación del principio de causalidad con el de razón suficiente, ↗Razón suficiente (Principio de).

Un caso particular del principio de causalidad es el llamado *principio de movimiento*, que remonta a Aristóteles: todo lo que se mueve (= cambia) es movido (modificado) por otro *(Quidquid movetur, ab alio movetur)*. En este principio se exige una causa para el cambio —para la variación dirigida a una mayor plenitud del ser, a la perfección (tránsito de la potencia al acto)—, diciéndose, además, que dicha causa (por lo menos parcialmente) ha de buscarse en otro ente distinto del que cambia, y que, en consecuencia, éste no se basta a sí mismo para desplegar sus disposiciones. La razón de ello estriba en que lo inferior en perfección ontológica, inferioridad implicada inicialmente en el ente sometido al cambio, no es suficiente para producir lo que tiene perfección mayor. — Distinta del principio metafísico de causalidad es la ley física de causalidad (↗Causalidad [Ley de]) que está limitada a los procesos del mundo corpóreo y para cuya explicación natural exige una causa que produzca el correspondiente proceso con necesidad física. La consideración exclusiva de esta causalidad natural explica que la expresión «proceso causal» se tenga muchas veces por sinónima de «proceso necesario». El principio metafísico de causalidad, por el contrario, deja absolutamente abierta la posibilidad de una causa que actúe con libertad. — DE VRIES.

a) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica* I q. 44, a. 1; *b)* L. FUETSCHER, *Die ersten Seins- und Denkprinzipien*, 1930; J. GEYSER, *Das Gesetz der Ursache*, 1933; [A. GRÉGOIRE, *Immanence et transcendance*, París 1939; J. ROIG GIRONELLA, *Carácter analítico y sintético del principio de causalidad*, en «Las Ciencias», 11 (1946); F. VAN STEENBERGHEN, *Reflexiones sobre el principio de causalidad*, en «Sapientia» 9 (1954) pp. 9-19]; *c)* J. HESSEN, *Das Kausalprinzip*, 1928; *d)* A. LANG, *Das Kausalproblem*, 1904; *e)* J. DE VRIES, *Denken und Sein*, 1937, pp. 107-118 [trad. esp.: *Pensar y ser*, [2]1953].

Certeza. Denota un conocimiento acabado, tanto respecto a la

realización psicológica del acto como a su validez lógica. Puede definirse como un firme asentimiento fundado en la evidencia del objeto. (Para simplificar la expresión se define aquí la certeza, no como propiedad del juicio, sino concretamente como el mismo juicio cierto). — En el aspecto psicológico, certeza es un juicio que se consuma en el asenso (afirmación); éste ha de ser «firme», o sea, puesto como definitivo con exclusión de toda ↗duda, en oposición a la mera *opinión*, asenso provisional que no la excluye. Normalmente, la certeza va unida a un sosiego del sentimiento; sin embargo, la esencia de la certeza no suprime un sentimiento de inquietud que quizá siga existiendo. La certeza en sentido psicológico recibe también el nombre de *convicción*, particularmente en cuanto se la considera no sólo como acto transitorio, sino como actitud intelectual permanente. — Existe certeza válida sólo cuando la convicción subjetiva encuentra su fundamentación lógica en la evidencia del ↗objeto *(certeza objetiva);* únicamente así se garantiza la verdad de la proposición correspondiente. — Cuando ésta expresa un objeto que salta a la vista como inmediatamente evidente, hablamos de *certeza inmediata;* cuando descansa sobre una evidencia obtenida mediante demostración, se da *certeza mediata.* — Si a la convicción le falta la fundamentación objetiva requerida, se tiene una *certeza puramente subjetiva.*

Fuera de las clases o modos de certeza correspondientes a la diversidad del objeto, distínguense varios otros según la peculiaridad de la fundamentación, el grado de conciencia con que ésta se comprende, y, además, según la dependencia o independencia con respecto a la voluntad. Cuando se hace la distinción entre *certeza teórica o especulativa* y *certeza práctica,* cabe entenderla del objeto dado en el sentido de que la primera designe la certeza concerniente a un enunciado relativo a la esfera del ser, y la segunda, aquella certeza que atañe a una ley, a un deber. Con mayor frecuencia, certeza teórica es sinónimo de certeza teóricamente (lógicamente) válida, mientras que certeza práctica designa un grado elevado de probabilidad del aserto suficiente para la vida, y a veces también una convicción que sólo tiene el valor de un ↗postulado. Conforme a la diversidad de la ↗evidencia en que descansa la certeza lógicamente válida, ésta puede ser *absoluta* y *condicionada (hipotética).* La primera denomínase asimismo *metafísica.* La segunda es *física* o *moral* según que se base en una evidencia física o moral. *Certeza moral*, en sentido amplio, es una *certeza práctica* en la que basta que se excluya la probabilidad de lo contrario. A veces se llama *relativamente cierta* una convicción basada en motivos que bastan a un espíritu todavía no desarrollado para un asenso razonablemente firme, pero insuficientes para un pensar independiente, plenamente desenvuelto; piénsese, v.gr., en la autoridad de los padres, fundamento de certeza para el niño. — Según el grado de conciencia, la certeza se divide en *natural* y *científica (refleja);* en la natural (espontánea) los motivos no son metódicamente examinados, y por eso generalmente son menos advertidos, al paso que la científica incluye una más elevada conciencia de la fundamentación. — Relación de la certeza con la voluntad: la aprehensión («visión») del objeto que corresponda

inmediatamente a la evidencia, no depende de un modo inmediato de la voluntad libre, sino a lo más indirectamente, por la dirección voluntaria de la atención. Por el contrario, el asenso y su firmeza dependen a menudo del libre querer, no sólo en la existencia o no existencia, sino también no raras veces en su decir sí o no al objeto mismo *(certeza libre);* esto se aplica sobre todo a la ↗fe. — DE VRIES.

Tratados de ↗gnoseología. *b)* J. H. NEWMAN, *A Grammar of Assent*, 1870; J. GEYSER, *Auf dem Kampffeld der Logik*, 1926; J. VOLKELT, *Gewissheit und Wahrheit*, 1918; [ALBERT FAGES, *La crise de la certitude*, 1907;] *d)* [A. ALVAREZ DE LINERA, *El problema de la certeza en Newman*, 1946;] *e)* J. B. LOTZ — J. DE VRIES, *Die Welt des Menschen*, [2]1951, pp. 95-106 [trad. esp.: *El mundo del hombre*, 1954].

Certeza histórica. Certeza relativa a hechos históricos del pasado. Se basa principalmente en *testimonios*, es decir, atestaciones humanas, las más veces transmitidas por escrito. Además de estas «fuentes» escritas, poseen gran importancia como «fuentes objetivas», los restos; más aún, en lo referente a los llamados tiempos prehistóricos sólo ellos nos informan; tal ocurre, v.gr., con el hallazgo de sepulcros, de instrumentos de piedras, etc. Si las fuentes han de proporcionar certeza histórica, debe establecerse su *autenticidad;* es decir, se requiere la certeza de que las fuentes escritas tienen realmente por autor a aquel bajo cuyo nombre han sido transmitidas, o bien que las fuentes (escritas u objetivas) proceden de la época asignada a su origen. Cuando la certeza histórica ha de obtenerse de un testimonio particular es preciso, además, cerciorarse de la *credibilidad* del «testigo», o sea, hay que demostrar que pudo conocer los hechos referidos y quiso expresarlos conforme a la verdad. Las razones probatorias de la existencia real, así como de la credibilidad de un testigo, reciben con frecuencia el nombre de *motivos de credibilidad*, en oposición a la credibilidad misma, diferencia importante especialmente para la recta comprensión del acto de fe (↗Fe). Es también condición necesaria para la certeza histórica la exacta interpretación de las atestaciones y de los restos, es decir, la averiguación de su verdadero ↗sentido. — DE VRIES.

b) E. BERNHEIM, *Lehrbuch der historischen Metode*, [6]1914 [trad esp.: *Introducción al estudio de la historia*, 1937]; A. DYROFF, *Zur Geschichtslogik*, en «Historisches Jahrbuch», 1915-1916; F. SAWICKI, *Geschichtsphilosophie*, [3]1923; A. FEDER, *Lehrbuch der geschichtlichen Metode*, [3]1924; [Z. GARCÍA VILLADA, *Metodología y crítica histórica*, 1921; H. I. MARROU, *De la connaissance historique*, Lovaina, 1955; G. BAUER, *Introducción al estudio de la Historia*, 1944;] *d)* F. WAGNER, *Geschichtswissenschaft*, 1951.

Ciencia. Conjunto de conocimientos que se refieren al mismo objeto y están entre sí en conexión de fundamentación. Es esencial a la ciencia la conexión sistemática. En dicha conexión de fundamentación lógica se reflejan las relaciones existentes en el objeto mismo, sus razones ontológicas o causas. Que las relaciones del ser se nos descubran sólo con el paulatino avance de la ciencia, es un hecho fundado en la peculiaridad de nuestro entendimiento que no tiene como característica una visión intelectual de la realidad, sino el pensamiento (↗Pensar). No se exige para que exista una ciencia la certeza de todas las proposiciones y fundamentaciones particulares, porque puede comprender también ↗hipó-

tesis y ↗ teorías que todavía no están definitivamente aseguradas. En cambio, con la noción de ciencia (conocimiento científico) únese a menudo el pensamiento accesorio de que los recursos empleados y los resultados obtenidos deben en principio ser accesibles a todos, supuesta, naturalmente, la necesaria instrucción; sin embargo, parece mejor no incluir este requisito en la definición de la ciencia; por lo demás, su cumplimiento está asegurado de ordinario por la vinculación del saber científico a las cosas y la esencial igualdad de las facultades cognoscitivas humanas. La objetividad es esencial a la ciencia porque como conocimiento (intelectual) debe aspirar necesariamente a la verdad. Otra propiedad esencial del conocimiento científico, es su marcha metódica (↗ Método); la conexión de fundamentación por él buscada no se lleva a cabo alineando sin plan, unas junto a otras, cualesquiera observaciones e ideas, sino que exige observar y pensar conforme a un plan, es decir, metódicamente. Un importante recurso metódico lo constituye la *terminología* científica, el *lenguaje técnico*, que procura ofrecer expresiones lo más claras y menos ambiguas posibles a los conceptos de la ciencia.

La unidad de la ciencia se funda en la unidad de su ↗ objeto. La doctrina escolástica acerca de la ciencia distingue el *objeto material (obiectum materiale)*, es decir, el objeto íntegro concreto a que se dirige la ciencia, y el *objeto formal (obiectum formale)*, es decir, el aspecto particular en que se considera el todo; lo que caracteriza a cada ciencia es su objeto formal, al paso que el material puede ser común a varias ciencias. El desdoblamiento de los objetos del saber ha conducido a una progresiva *especialización* de las ciencias, con el peligro consiguiente de restringir la visión a un reducido dominio técnico y de que desaparezcan de ella las grandes conexiones de la totalidad del ser.

Este y otros riesgos han llevado muchas veces a menospreciar la ciencia, sobre todo la ciencia «*pura*», es decir, no dirigida a su aprovechamiento en la técnica, la medicina, etc. Es cierto que una formación unilateral del entendimiento puede hacerlo inepto para la vida y que una sobrevaloración de la forma y del método rigurosamente científicos a expensas del contenido puede conducir a un seco racionalismo; pero es indudable que, rectamente subordinada a la tendencia a la perfección integral humana, la ciencia conserva su gran valor perfectivo, porque abre la mirada a la altura y a la profundidad de la realidad. Tan rechazable como el irracionalismo enemigo de la ciencia es el *cientismo*, que cree resolver los más profundos problemas con los métodos de las ciencias particulares, especialmente de las naturales, y merced a una «concepción científica del universo» (↗ Concepción del universo) hacer innecesarias la ↗ metafísica y la ↗ religión. — De Vries.

b) Aristóteles, *Metafísica* I, 1-2; VI, 1; Santo Tomás de Aquino, *Comentario al «De Trinitate» de Boecio*, q. 5 y 6; *b)* «Jahresbericht der Görres-Gesellschaft» 1932-1933 (conferencias de M. Grabmann, P. Simon y J. Engert); J. Maritain, *Les degrés du savoir*, París [4]1947 [trad. esp.: *Los grados del saber*, 1947]; A. Brunner, *Das Wesen der Wissenschaft und seine Besonderung in Geistes- und Naturwissenschaften*, en «Scholastik» 13 (1938) pp. 480 ss; J. Langbehn, *Rembrandt als Erzieher*, 2.ª parte; [E. Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, 1921; X. Zubiri, *Ciencia y realidad*, en *Naturaleza, His-*

toria, Dios, 1944; del mismo: *¿Qué es saber?,* ibid.; F. SELVAGGI, *Filosofia delle scienze,* Roma 1953; W. SZILASI, *¿Qué es la ciencia?* (trad. esp.) 1949; *d)* A. ANTWEILER, *Der Begriff der Wissenschaft bei Aristoteles,* 1936; H. MEYER, *Die Winssenschaftslehre des Thomas von Aquin,* 1934; P. SIMON, *Erkenntnistheorie und Wissenschaftsbegriff in der Scholastik,* 1927; [S. MANSION, *Le jugement d'existence chez Aristote,* Lovaina 1946].

Ciencia natural. El objeto de la ciencia natural lo constituye la ↗ naturaleza (4) entera, que aquélla se esfuerza por conocer científicamente. Este objeto le es común con la ↗ filosofía natural, de la que se distingue por el punto de vista y el método. La ciencia procura registrar todos los hechos naturales mediante la ↗ inducción, basada en la observación y el experimento, descubrir las regularidades (↗ Ley natural) existentes en la naturaleza, lograr así un sistema ordenado (el *esquema científico-natural del universo)* y de esta manera llegar a una explicación del cosmos. Los problemas últimos y más profundos concernientes sobre todo a la esencia de las cosas naturales, los deja a la ↗ especulación filosófica. Una especial perfección presentan las *ciencias naturales exactas* que expresan sus resultados en fórmulas matemáticas, siendo por ello capaces de alcanzar notable precisión. — En la antigüedad y en la Edad Media se llamaba *física* todo estudio científico de la naturaleza, incluso del alma. En la Edad Moderna se ha llevado a cabo una separación entre ciencia y filosofía natural. Hoy el término física, tomado en sentido muy amplio, designa la ciencia de la naturaleza inorgánica del mismo modo que bajo el nombre de biología, también en acepción latísima, se agrupan todas las ciencias de la naturaleza animada. En sentido estricto, la física es una parte de aquella ciencia, especialmente destacada por su método exacto, cuyo objeto son los cambios de los cuerpos que no afectan a la naturaleza de las cosas y a la estructura de las mismas. En la física es muy visible la línea divisoria entre ciencia experimental, que mediante la investigación experimental establece los hechos, y ciencia teórica, que formula matemáticamente las leyes y avanza hacia ulteriores consecuencias por vía matemática. — La división de la ciencia natural en diversas ramas (física, química, astronomía, mineralogía, geología, etc.) está en gran parte condicionada por la necesidad práctica de una división del trabajo. — JUNK.

F. BECKER, *Das Weltbild der exakten Naturwissenschaften,* 1946; W. HEISENBERG, *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaften,* [7]1947; A. S. EDDINGTON, *The Philosophy of physical Science,* 1939 [trad. esp.: *La filosofía de la ciencia física,* 1945]; E. BECHER, *Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften,* 1921; T. L. HÄRING, *Philosophie der Naturwissenschaften,* 1923; J. DE VRIES, *Denken und Sein,* 1937, pp. 236-252 [trad. esp.: *Pensar y ser,* [2]1953;] O. SPÜLBECK, *Der Christ und das Weltbild der modernen Naturwissenschaften,* [2]1950; [J. MARITAIN, *Les degrés du savoir,* París [4]1947 (trad. esp.: *Los grados del saber,* 1947); C. PARÍS, *Física y filosofía,* 1952; H. VAN LAER, *Philosophico-Scientific Problems,* Pittsburgh 1953; J. PALACIOS, *Esquema físico del mundo,* 1947; X. ZUBIRI, *La idea de naturaleza: la nueva física,* en *Naturaleza, Historia, Dios,* 1944;] F. SELVAGGI, *Problemi della fisica moderna,* Brescia 1953; *d)* EINSTEIN-INFELD, *The evolution of Physics,* Londres 1938; W. T. SEDGWICK, *A short history of Science,* Nueva York [2]1939; W. C. DAMPIER, *A history of Science in its relation with Philosohpy and Religion,* Londres [3]1942; [D. PAPP, *Historia de la física,* 1944; ALDO MIELI, *Histo-*

ría de la ciencia (varios volúmenes);] *e)* B. BAVINK, *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften*, [9]1949; [F. SELVAGGI, *Filosofia delle scienze*, Roma 1953 (trad. esp.: *Filosofía de las ciencias*, 1955)].

Ciencia (Teoría de la). La teoría de la ciencia es la filosofía de la ↗ciencia. Tiene como misión elucidar plenamente la esencia y posibilidad del saber científico, la clasificación de las ciencias, sus ↗ presupuestos y sus ↗métodos. En cuanto que plantea el problema de su *posibilidad*, es decir, de sus condiciones y límites como conocimiento universalmente válido, la filosofía de la ciencia se convierte en una ↗ gnoseología particular de las ciencias, en *crítica de la ciencia.* Considerada en cuanto doctrina de los métodos (o metodología), constituye la ↗lógica especial de las ciencias; como tal tiene sobre todo que poner en claro los métodos de «invención» *(inventio)*, o sea los métodos de que toda ciencia se sirve para investigar su objeto y llegar a nuevos conocimientos; por lo que respecta a este punto, hay que tener en cuenta que la intuición creadora no puede reducirse a normas, sino sólo su comprobación y fundamentación.

La base más esencial para una clasificación de las ciencias la ofrece el objeto correspondiente. Así, en una primera división, la ↗filosofía y la ↗teología, por su modo universal de considerar las cosas, se contraponen a las *ciencias particulares*, cada una de las cuales tiene como objeto un dominio intramundano limitado. Éstas se clasifican en tres grupos: ciencias matemáticas (↗Matemática), ↗ ciencias de la naturaleza y ↗ciencias del espíritu; las ciencias de la naturaleza consideran las cosas tal como existen «por naturaleza», es decir, sin la intervención de la acción libre del hombre; las ciencias del espíritu estudian las obras de la actividad espiritual humana; por eso se llaman también ciencias de la cultura. Hoy es frecuente también contar la filosofía y la teología entre las ciencias del espíritu. Desde otro punto de vista se distinguen *ciencias experimentales*, que se ciñen al campo de la ↗experiencia, y *ciencias especulativas*, es decir, ciencias que con el esfuerzo del pensamiento rebasan las fronteras de la experiencia y se proponen como fin el conocimiento puro (o sea, no enderezado a la aplicación activa) de lo suprasensible. La ciencia experimental se denomina *exacta* cuando se apoya en mediciones precisas y cálculos matemáticos. En otro respecto, a las *ciencias puramente teoréticas*, que se limitan al conocimiento de lo que existe dependientemente de nuestro pensar, se oponen las *ciencias normativas (prácticas)*, que establecen normas para el pensar, el querer y el hacer del hombre.

Los presupuestos últimos de todas las ciencias son de naturaleza filosófica (metafísica). La crítica de la ciencia descubre estos presupuestos; pero como muchas veces fué cultivada con espíritu positivista (↗Positivismo), no pudo fundamentar la validez de aquéllos. Así se llegó a una *crisis de la ciencia*, que es, ante todo, una *crisis de sus fundamentos*. Sin admitir un conocimiento de la esencia (↗ Esencia [Conocimiento de la]) y principios del conocer (↗Principios del conocimiento) incondicionadamente válidos, no hay que esperar una solución satisfactoria de sus problemas. — DE VRIES.

↗Ciencia. Además: B. BOLZANO, *Wissenschaftslehre*, 1837 (reimpresión 1929-1931); H. RICKERT, *Kulturwissenschaft*

und Naturwissenschaft, [7]1926 [trad. esp.: *Ciencia cultural y ciencia natural*, 1943]; *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* [5]1929; E. BECHER, *Geisteswissenschaft und Naturwissenschaft*, 1921; M. WEBER, *Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 1922; H. POINCARÉ, *La Science et l'Hypothèse*, 1902 [trad. esp.: *La ciencia y la hipótesis*, 1943]; J. HESSEN, *Lehrbuch der Philosophie*, I: *Wissenschaftslehre*, 1947; [A. DÍEZ BLANCO, *Nuevas consideraciones sobre la clasificación de las ciencias*, en «Revista de filosofía» 8 (1949) pp. 67-82; F. SELVAGGI, *Filosofie delle scienze*, Roma 1953; E. JACQUES, *Introduction au problème de la connaissance*, Lovaina 1953.]

Ciencias del espíritu. Las ciencias del espíritu se contraponen, sobre todo desde *Dilthey*, a las ciencias de la naturaleza (↗Ciencia natural); el conjunto de ambos grupos de ciencias forma el dominio total de las ciencias de la experiencia. Como ya indica su nombre, se diferencian por las esferas de realidad investigadas y también por los modos de considerarlas o métodos implicados en ellas.

La ciencia natural prescinde de lo individualmente peculiar y se ocupa en lo universal, es decir, en enunciados y leyes aplicables de modo igualmente válido a muchos individuos y procesos particulares. Su proceder se funda en que la cosa natural singular no posee ningún significativo cuño peculiar individual, sino que únicamente representa a su especie en constante repetición de lo mismo. Reiterable y sustituible a voluntad, es objeto de investigación sólo como sujeto de su clase (no como *este* individuo). El exacto parecido de los individuos hace que su serie no constituya propiamente un devenir histórico, sino una mera reiteración indiferenciada e inhistórica en la coexistencia y sucesión del espacio y del tiempo. Detrás, se encuentra la necesidad natural que lo fija todo unívoca e invariablemente según la ley que dice: causas iguales producen siempre efectos iguales; por eso la ciencia natural persigue la explicación causal. ↗Explicar.

La ciencia del espíritu se dibuja en su esencia como contrapolo de aquélla. Tiene que habérselas con los diversos aspectos de la vida espiritual y sus objetivaciones. De ahí que aparezca, v.gr., como ciencia del lenguaje, del arte o de la religión. Háblase también de *ciencias de la cultura* porque el hombre con su actividad creadora espiritual perfecciona necesariamente lo dado en la naturaleza; su crear ya es en sí cultura y produce bienes objetivos culturales. Con ello se fuerzan los cuadros de la necesidad natural llegándose a un verdadero devenir histórico; la vida del espíritu, la actividad creadora espiritual de la cultura, se desenvuelve en forma esencialmente histórica. Las ciencias del espíritu muévense, por lo tanto, en el ámbito de la historia, pudiendo decirse que enderezan sus esfuerzos a la comprensión de ésta y de lo que en ella se ha ido realizando. La historia no trata de la guerra ni del caudillo en general, sino, p. ej., de la guerra de las Galias y del caudillo César. La reflexión se vuelve, pues, a lo concreto, a lo singular, considerándolo justamente en su peculiaridad irreiterable. Aquí se encuentra ya el principio selectivo conforme al cual sólo se tienen en cuenta aquellos hombres, grupos, acontecimientos y creaciones que representan realmente algo nuevo, propio, irrepetible, contribuyen de una manera esencial al desarrollo de la humanidad entera e influyen por ello profundamente en sus contemporáneos y en la posteridad.

Tal selección es posible porque en este caso los individuos, a pesar de su naturaleza humana común a todos, no se parecen enteramente, sino que por la fuerza plasmadora y la libertad creadoras del espíritu son capaces de imprimir un cuño propio. Y porque éste no se fija de modo unívoco y causal, no basta en este campo la explicación por causas, apareciendo como único método adecuado la comprensión (↗Comprender).

La diferencia entre ciencias del espíritu y de la naturaleza es un poderoso testimonio en favor de la peculiaridad del espíritu frente a todo lo perteneciente al orden de la naturaleza. Sin embargo, la orientación hacia lo individual y concreto condujo ya en Dilthey, y posteriormente también en otros, a un cierto relativismo. — LOTZ.

a) W. DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, [2]1922 [trad. esp.: *Introducción a las ciencias del espíritu*, 1951]; *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, 1910; H. RICKERT, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, [4]1921 [trad. esp.: *Ciencia cultural y ciencia natural*, 1943]; *b)* A. BRUNNER, *Die Grundfragen der Philosophie*, [3]1949 [trad. esp.: *Ideario filosófico*, 1936]; *Das Wesen der Wissenschaft und seine Besonderung in Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften*, en «Scholastik» 13 (1938), pp. 490-520; J. HÖFER, *Vom Leben zur Wahrheit. Katholische Besinnung auf die Lebensanschauung W. Diltheys*, 1936; *c)* DILTHEY, RICKERT: ↗*a)*; E. BECHER, *Geisteswissenschaft und Naturwissenschaft*, 1921; E. ROTHACKER, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, [2]1930; *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, 1948; F. SCHMIDT, *Kleine Logik der Geisteswissenschaften*, 1938; [E. CASSIRER, *Las ciencias de la cultura* (trad. esp.), 1951;] *d)* F. SCHMIDT, *Die Theorie der Geisteswissenschaften vom Altertum bis zur Gegenwart*, 1931.

Coacción, en sentido propio *(coacción física)*, es la imposición de una acción exterior mediante el empleo de la violencia, acción enteramente sometida a la *necesidad* externa y que, por lo tanto, no es libre ni imputable. La *coacción moral* se debe al miedo injustamente infundido por medio de amenazas con el fin de impedir o arrancar por la fuerza un determinado modo de obrar. La coacción moral aminora la libertad de decisión, aunque ésta subsiste fundamentalmente mientras no desaparezca por completo la capacidad reflexiva, y no suprime la responsabilidad de las acciones malas cometidas por miedo. El contrato llevado a cabo por miedo injusto es rescindible, porque la seguridad de la vida social exige un cierto grado de libertad. La libertad psicológica (↗Libertad de la voluntad) se hace imposible por la *violencia interna*, es decir, por todos aquellos estados que, como *obsesiones*, *fobias* (estados desconcertantes de miedo) o *impulsos obsesivos*, provocan las acciones a ellos correspondientes independientemente de toda decisión deliberada *(coacción psíquica, necesidad interna)*.

Causas de coacción psíquica son los estados de agotamiento (v.gr., en la pubertad), la educación errónea, pero sobre todo las enfermedades y anomalías mentales. La coacción moral procede principalmente de prejuicios sociales (prejuicios de clase) y no raras veces impone exigencias heroicas en lo tocante a independencia moral y lealtad. Excepto en los casos de ↗defensa propia, el uso de la fuerza es ilegal y criminal. Sin embargo, en orden a asegurar el bien común, la autoridad del estado tiene facultad para utilizar la fuerza física con-

tra los transgresores contumaces del derecho: *coacción jurídica*. — SCHUSTER.

Desde el punto de vista psicológico: O. BUMKE, *Handbuch der Psychiatrie*, 1928, v, 1 [trad. esp.: *Nuevo tratado de enfermedades mentales*, 1946]; TH. MÜNCKER, *Die psychische Zwang und seine Beziehungen zu Moral und Pastoral*, 1922; A. WILLWOLL, *Seele und Geist*, 1938, pp. 65-67 [trad. esp.: *Alma y espíritu*, 1946]; K. JASPERS, *Psychopatologie*, [5]1948, p. 111 ss, 176 ss. Desde el punto de vista filosófico-jurídico: K. PETRASCHEK, *System der Rechtsphilosophie*, 1932, p. 121 ss; V. CATHREIN, *Recht, Naturrecht, positives Recht*, 1901, p. 58 ss [trad. esp.: *La filosofía del derecho. El derecho natural y el derecho positivo*, [2]1926].

Colectivismo. Se califica de *colectivo* todo concepto que denota multitud, toda reunión de varios individuos, a menudo con el sentido accesorio estimativo de «masa», en la que perecen la peculiaridad y el valor propio de los elementos (hombres o cosas); por eso al hombre inserto en lo colectivo se le concibe muchas veces como hombre despojado de su propia dignidad personal (de su situación de sujeto) degradado hasta venir a ser mera cosa (objeto de curso social y económico).

Según esto, el término colectivismo denota aquella ordenación de la sociedad que destaca el todo social (lo colectivo), sea cual fuere, hasta el punto de acarrear la aludida degradación del individuo.

Este colectivismo (↗Sociedad [Filosofía de la], 2º) se opone de manera contraria (pero no contradictoria) al individualismo (ibid., 1º). Y afirmando lo colectivo en forma tan absoluta como el ↗individualismo, afirma el individuo, lo desliga también de toda vinculación a comunidades más elevadas y amplias. De esta manera muéstrase esencialmente emparentado en el fondo con el individualismo, apareciendo como un individualismo de grado superior. Siempre se encuentra un *valor supremo* inherente a la colectividad, que es invocado por ella para fundamentar esta absolutización de sí misma. De suyo puede ser elevado a valor supremo cualquier valor concebible en aras del cual los miembros del ente colectivo deban vivir y morir. En el ↗marxismo es el valor económico; en el nacionalsocialismo, el biológico (la raza); en el fascismo de *Mussolini*, el nacional-cultural (latinità, italianità, romanità). El colectivismo, exaltando así cualquier valor a la categoría de valor supremo y divinizándolo, es decir, poniéndolo en lugar de Dios, se hace contrario a Éste y destruye toda la ordenación de los valores. Ante esta subversión posee importancia secundaria la situación más o menos elevada que el valor divinizado ocupe en la jerarquía axiológica. En cambio, la vitalidad de este valor es factor decisivo en orden a la violencia con que la colectividad queda poseída por él.

El lenguaje ordinario califica ya de colectivismo toda excesiva acentuación del papel de una colectividad, especialmente la tendencia a confiar en la ayuda de grandes colectividades organizadas (sindicato, estado), en vez de ayudarse a sí mismo o de llevar a la práctica el auxilio comunitario en un círculo menor (v.gr., la familia). — NELL-BREUNING.

b) VON NELL-BREUNING, *Kollektivismus*, en *Wörterbuch der Politik*, t. v, 1 (1951); CL. MÜNSTER, *Mengen, Massen, Kollektive*, 1952 (cristiano); G. LE BON, *Psychologie des foules*, 1895; J. ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, [6]1935; H. MARR, *Die Massenwelt im Kampf um*

ihre Form, 1934; *c)* W. Röpke, *Die Krise des Kollektivismus*, 1947 (liberal); Bogdanoff, *Umrisse der Philosophie des Kollektivismus*, 1909 (bolchevique).

Complejo. Por complejo (1) se entiende en psicología el todo unitario de un producto psíquico. Más exactamente: la teoría de los complejos sostiene que en la vida anímica hay una estructura orgánica; que los elementos son miembros del todo, susceptibles de encontrarse sólo por análisis a partir de él, que éste no se reduce a una mera suma de elementos independientes. En la mayoría de los casos se enfocó la investigación hacia la percepción intuitiva. Aquí la forma debía existir antes que las partes. Pero hay que distinguir. En el sentido del tacto se nota primero la presión sin la forma, la cual aparece más tarde. La melodía se conoce también sólo después de notas individuales. Únicamente en la percepción óptica se da la coordinación de modo inmediato, es decir, simultáneamente con las partes; no antes que ellas; de ello resulta la aprehensión de la distancia y su interpretación por la experiencia. — También para el aprendizaje ayuda de manera esencial la formación de complejos, porque en este caso se limita el número de repeticiones; el fragmento del complejo tiende entonces a suscitar el complejo entero. — En la literatura psiquiátrica el término complejo denota una perturbadora disposición sentimental. Vivencias de intensa fuerza afectiva pueden producir perturbaciones, en parte desde el inconsciente y en parte también siendo claramente conscientes, como las pasiones. A veces, el hacer consciente el complejo puede curarlo, puede resolver, mediante una descarga liberadora, la tensión interna que produce: uno «se arregla» con el recuerdo. Sin embargo, esto ayuda poco en los síntomas difíciles; especialmente resulta ineficaz cuando, a causa de las ventajas que ofrece la enfermedad, existe una obscura repugnancia a la curación. — Fröbes.

b) J. Fröbes, *Lehrbuch der experimentellen Psychologie* I, [3]1923, p. 576 ss, 593 ss [trad. esp.: *Tratado de psicología empírica y experimental* I, [3]1944]; J. Lindworsky, *Experimentelle Psychologie*, [6]1931, p. 163 s [trad. esp.: *Psicología experimental descriptiva y teórica*, [2]1935]; O. Selz, *Die Gesetze des geordneten Denkverlaufs*, 1913; *e)* A. Willwoll, *Seele und Geist*, 1938, 65 [trad. esp.: *Alma y espíritu*, 1946].

Comprender. Con este vocablo se designa el modo de entender correspondiente al ↗sentido objetivo (con todos sus matices). Trátase en este caso de dilucidar una exteriorización, incomprensible por sí misma, desde su razón (o fundamento) interno. Tres peldaños llevan poco a poco a mayor profundidad. La *comprensión semántica* tiene que habérselas con signos patentes cuyo sentido entiende en seguida o pone primero en claro mediante una interpretación (1). Especial importancia posee la comprensión de las palabras como ↗signos de nuestros pensamientos. A menudo hay que comprender también el sentido del contenido descubierto a través de los signos. La *comprensión teleológica* (↗ Finalidad) aclara, atendiendo a los fines correspondientes y a los valores primordiales, el «moverse» dinámico, la forma o la mera existencia de algo (2). Es sostenida por la *comprensión metafísica*, que investiga la significabilidad del ser en general en cuanto que éste se justifica por sí mismo o en virtud de su más peculiar esencia y fundamenta tam-

bién todos los valores y fines (3). Que la comprensión incluya directamente la razón (o fundamento) teleológica y esencial, se explica por la interna conexión entre el fin y la esencia; pues ésta señala el fin y el fin es la anticipación de la perfección acabada de la esencia.

Según ocurre ya en la *comprensión dotada de compenetración o proyección sentimental (einfühlendes Verstehen)* tomada como apreciación que co-vive el ser y el hacer de un yo ajeno, los tres modos de comprensión se reúnen especialmente en el *método de las ↗ ciencias del espíritu*. En este método se piensa hoy, por lo común, al hablar de comprensión, considerándosela entonces en oposición a explicación (↗ Explicar). Las ciencias naturales explican causalmente, es decir, reducen las cosas y procesos de la naturaleza a las causas eficientes, los elementos constructivos y las leyes generales que los determinan unívocamente. Este proceder no está a la altura de la vida espiritual y de sus creaciones. Pues la libre actividad creadora del espíritu no se halla sometida a unívoca determinación causal; tampoco se explican sus totalidades características sólo por sus elementos y, en fin, nunca leyes universales pueden agotar lo concreto irrepetible de la historia. La comprensión supera los límites de la explicación al aprehender la vida espiritual como realización de sentido y de valor. Así ésta se halla sujeta a una determinación supracausal o valiosa; sus totalidades, como «estructuras de sentido», deben su peculiaridad a un valor o jerarquía de valores, y lo concreto (personalidad, suceso, producto) se entiende desde sus valores primordiales, o sea, como realización de los valores inscritos en un núcleo personal o un pueblo. Dicho con mayor exactitud: la comprensión parte de los signos (restos de una época, manifestaciones de una personalidad) y avanza pasando por las estructuras de sentido hasta los valores supremos. No se trata entonces de un mero entender desde los valores los fenómenos históricos, sino también de justipreciarlos.

Aplicando el método comprensivo, las ciencias del espíritu hacen justicia a la índole peculiar de lo espiritual; en este aspecto los trabajos de *Dilthey*, sobre todo, abrieron el camino. Sin embargo, hay que evitar los riesgos del relativismo y del irracionalismo perceptibles en él y en otros pensadores. Relativismo: no se separan los valores del cambio de las formas culturales porque no se advierte que la comprensión, como método de una ciencia de la experiencia, no puede dar jamás una última justificación de aquéllos, debiendo, por lo tanto, fundarse en una doctrina filosófica de los mismos. Irracionalismo: se substrae demasiado la comprensión al concepto racional, aunque en su íntegra profundidad y plenitud no es un proceso meramente conceptual, sino que exige una inmersión del hombre entero que lo hace proyectarse sentimentalmente *(einfühlende Versenkung)*.

Recientemente, en la analítica existencial de *Heidegger*, la comprensión es uno de los componentes del ser-en-el-mundo y ha encontrado su lugar entre el «sentimiento de la situación original» (Befindlichkeit) y la «discursividad» (Rede). Aquí no significa meramente saber, sino, sobre todo, poder. El Dasein (el hombre) se proyecta en este comprender como poder-ser, o sea según sus posibilidades. — Lotz.

W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, [2]1922 [trad. esp.: *Intro-*

ducción a las ciencias del espíritu, 1951]; sobre este autor: J. Höfer, *Vom Leben zur Wahrheit. Katholische Besinnung an die Lebensanschauung W. Diltheys*, 1936; C. Glock, *W. Diltheys Grundlegung einer wissenschaftlichen Lebensphilosophie*, 1939; H. A. Hodges, *W. Dilthey. An Introduction*, Nueva York, 1944; [L. Giusso, *W. Dilthey e la filosofia come visione della vita*, Nápoles 1940;] J. Wach, *Das Verstehen*, 1926-1933; W. Erxleben, *Erlebnis, Verstehen und geschichtliche Wahrheit*, 1937; W. Ehrlich, *Das Verstehen*, 1939; O. F. Bollnow, *Das Verstehen*, 1949; Ed. Mezger, *Das Verstehen als Grundlage der Zurechnung*, 1951; M. Heidegger, *Sein und Zeit* I, 1927 [trad. esp.: *Ser y tiempo*, 1951]; J. Möller, *Existenzialphilosophie und katolische Theologie*, 1952, principalmente 49-64; E. Rothacker, *Logik und Systematik der Geistes wissenschaften* 1948 (nueva edición); E. Seiterich, *Die logische Struktur des Typusbegriffes*, 1930.

Comunidad. Mientras ↗sociedad, en sentido lato, designa toda formación social, es decir, toda reunión estable de hombres para realizar un fin, reservamos generalmente el nombre de comunidad para una unión de vida y de destino (familia, nación) que surge de la naturaleza o resulta de suyo de la unidad de sentimientos y que, por lo tanto, vincula íntimamente a los individuos entre sí. Frente a ésta, defínese la sociedad en sentido estricto como una asociación basada de modo predominante en cálculos puramente racionales, dirigida a un fin particular determinado y cuyos miembros pueden permanecer, por lo demás, internamente extraños unos a otros (una sociedad comercial). Esto se refleja en el hecho de que al tratar de la comunidad se piensa más en la unidad de sentimientos y de amor, mientras en el caso de la sociedad cobra relieve predominante la estructura jurídica y estatutaria, la «organización». Ciertamente, en el lenguaje antiguo la palabra sociedad puede designar asimismo los lazos internos, para los cuales hoy se reserva el término comunidad. Pero después, en la época del individualismo, con la comprensión de los valores intrínsecos de la vida de comunidad, encogióse también el contenido significativo del vocablo sociedad y el anhelo por una auténtica comunidad nuevamente despierto eligió dicho nombre para la imagen de su deseo. Con esta circunstancia se unió no raras veces una aversión sentimental al orden jurídico, como si hiciera peligrar los vínculos más internos. Sin embargo, los lazos jurídicos son de hecho necesariamente indispensables, siempre que un número elevado de hombres deba reunirse para la acción común y estable en orden a un fin amplio. No el derecho, sino la rígida e inhumana interpretación del mismo es lo que compromete la verdadera comunidad.

Según esto, hay que rechazar la oposición rígida entre la comunidad basada exclusivamente en la «voluntad de ser», y la sociedad, cimentada también de manera exclusiva en la «voluntad de elegir», sobre todo cuando esta oposición se toma en el sentido de que la comunidad nace de fuerzas puramente irracionales y se sustrae a la razón y a la voluntad.

La base ontológica de toda comunidad está constituida por una «comunalidad», por la participación en un bien que se trata de conservar o acrecentar, o bien por una necesidad, un destino común. Una colectividad de hombres unidos entre sí por tal «comunalidad» se llama ya a veces comunidad (en sentido lato) (v.gr., una «comunidad lingüística»), particularmente cuando el destino común está presente en la conciencia de muchos,

despertando así un sentimiento de solidaridad. Este sentimiento es sólo el primer supuesto anímico de la comunidad en sentido pleno. Si ha de venir a la existencia una genuina comunidad, no ya una ↗masa, es insuficiente la disposición meramente sentimental e instintiva; se requiere, además, una actitud valoral del espíritu, veneración y amor, o por lo menos respeto a la dignidad personal de los demás. La unión de muchos surgida de tal fundamento y encaminada a alcanzar el fin común con las fuerzas reunidas de todos, constituye, entonces, la comunidad en la acepción plena del término. Un orden jurídico, especialmente una dirección (↗Autoridad), es, como ya se ha hecho notar, exigencia resultante de la esencia de la comunidad, porque de no ser así, quedaría sin garantizar la eficaz consecución del fin. Los lazos morales, que mantienen una comunidad y aseguran la próspera colaboración de sus miembros son, pues, no solamente vínculos de amor, sino también de ↗justicia. Sobre las falsas concepciones acerca de la esencia de la comunidad, ↗Sociedad (Filosofía de la).

Existen comunidades naturales que, conforme a su índole, van implicadas en la naturaleza humana (matrimonio, familia, nación, estado), la comunidad sobrenatural de la Iglesia, cimentada en la acción divina de la gracia, y comunidades libres, que deben su ser a la libre decisión humana (v.gr., una asociación de jóvenes). — La comunidad posee su valor propio, su propia dignidad y belleza porque, en última instancia, ofrece de manera nueva rasgos de la esencia divina. Pero en cuanto que esto tiene lugar mediante un orden no personal, la comunidad no es fin de sí misma, sino que se ordena al bien, a la perfección de las personas que son sus miembros. — De Vries.

b) A. Pieper, *Organische und mecanische Auffassung des Gemeinschaftslebens*, [2]1929; D. von Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft*, 1931; O. von Nell-Breuning, *Zur christlichen Gesellschaftslehre*, en *Wörterbuch der Politik* I, 1947; [G. del Estal, *Comunidad y persona social*, en «Revista internacional de sociología» 41 (1953) pp. 5-26;] *c)* F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, [8]1935 [trad. esp.: *Comunidad y sociedad*, 1947;] Th. Litt, *Individuum und Gemeinschaft*, [3]1926; *d)* E. Welty, *Gemeinschaft und Einzelmensch nach Thomas von Aquin*, 1935; J. B. Schuster, *Die Soziallehre nach Leo XIII und Pius XI*, 1935; *e)* E. Welty, *Herders Sozialkatechismus* I, 1951 [trad. esp.: *Catecismo social* I, 1955, II 1958].

Concepción del universo es la comprensión de conjunto de la esencia, origen, valor, sentido y finalidad del ↗mundo y de la vida humana. Concepción del universo es esencialmente algo más que «*imagen del universo*»; por ésta se entiende la reunión y elaboración conceptual de los resultados de las ciencias naturales en una visión científica (o también filosófico-natural) de conjunto; considerada en cuanto tal, ésta se queda en un plano puramente teórico y no plantea las cuestiones últimas, metafísicas, acerca del ser y sentido del mundo visto como un todo. Por el contrario, la concepción del universo es una superación esencial de los límites de las ciencias particulares, una toma valorativa de posición frente a la totalidad de aquél e incluye, por lo mismo, una respuesta a las cuestiones supremas acerca del origen, sentido y finalidad del mundo. Por consiguiente, aunque en la frase «concepción del universo» éste significa ante todo mundo visible, sin embargo, debido

a las cuestiones del origen y del sentido, el alcance de dicha concepción se extiende hasta el Ser supremo, absoluto, puesto que sólo desde Él puede explicarse el mundo entendido como conjunto.

La concepción del universo es primeramente convicción natural, precientífica; a diferencia de lo que ocurre con la filosofía, la forma científica no le es esencial. Aunque esté científicamente fundamentada y estructurada no coincide en su esencia con una metafísica del ser y del valor. La oposición entre concepción precientífica y científica del universo no equivale a la de irracional y racional, pues también la concepción precientífica puede descansar en un pensamiento claro, aunque no haya sido elevado a objeto de conocimiento científico. El modo de pensar según el cual la concepción del universo en su más íntimo aspecto no ha de tener jamás una fundamentación racional, se basa en supuestos filosóficos falsos (↗ agnosticismo universal o por lo menos irracionalismo de los ↗ valores). De conformidad con la fuente de conocimiento, hay que distinguir una concepción del universo filosófica, puramente natural, y otra cimentada en la revelación sobrenatural; según el contenido, la concepción del universo será teísta, panteísta, o atea.

La posibilidad de una concepción atea (materialista) o panteísta (biologista o idealista) del universo, muestra ya que concepción del universo y religión no son la misma cosa. Sin embargo, una concepción religiosa (v.gr., la cristiana) del mundo no se identifica tampoco con la religión (cristiana). La religión incluye ciertamente, en la mayoría de los casos, una concepción religiosa del universo, pero, como vinculación del hombre entero a Dios (por actos de adoración, entrega, amor, etc.), rebasa de una mera «concepción» (o visión) del mundo y de su relación con Dios. Desde luego, para el hombre creyente no puede haber junto a su visión religiosa de conjunto ninguna otra concepción religiosa del universo, porque la explicación y valoración suprema de éste no puede prescindir de Dios. Es, pues, absolutamente imposible la «amigable» fijación de los límites intentada de vez en cuando, según la cual corresponde a una concepción del universo que prescinde de toda religión, el juzgar en última instancia todas las cosas terrenas, mientras a la religión se le reserva sólo el más allá.

Por lo que respecta al origen de la concepción del universo, sostenemos firmemente frente al irracionalismo que ella es en sus rasgos esenciales asunto propio de la mente cognoscente. En su acuñación particular, v.gr., en la acentuación de tales o cuales verdades, está determinada por las influencias variables naturales e históricas (país, raza, carácter, tradición, ambiente, educación, etc.), más aún: el falseamiento de la concepción del universo ha de atribuirse casi siempre a una repercusión extraordinariamente intensa de aquéllas. — De Vries.

b) P. Simon, *Sein und Wirklichkeit*, 1933, p. 1 ss; *Die geistigen Wurzeln unserer Weltanschauungskrise*, 1933; *c)* W. Dilthey, *Weltanschauungslehre* (gesammelte Schriften, t. VIII, 1931) [trad. esp.: *Teoría de la concepción del mundo*, en *Obras*, México 1944-1948, t. VIII]; K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, [3]1925; M. Scheler, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, 1923-24; *e)* D. Feuling, *Weltanschauungslehre*, en «Benediktinische Monatschrift» 16 (1934) p. 207 ss; W. Schmidt, *Rasse und Weltanschauung*, en Kleinbidam-Kuss,

Die Kirche in der Zeitwende, 1936; [A. MÜLLER, *Introducción a la filosofía*, 1937 (reedición); F. ROMERO y E. PUCCIARELLI, *Lógica*, [2]1939, apéndice C.]

Concepto. El concepto es la forma más sencilla del ↗ pensar, en oposición al ↗ juicio y al ↗ raciocinio, que son productos del pensamiento compuestos por conceptos. Mientras el juicio expresa un ↗ objeto como existente, el concepto es la expresión abstractivo-intelectual de una « quididad »; comprende un objeto, representa «lo que» es sin enunciar nada sobre él. El concepto tiene su expresión gramatical en una palabra o término (v.gr., número) o también en una frase que no constituye todavía un enunciado (v.gr., número par). Debe afirmarse contra el ↗ nominalismo (sensismo), que el concepto, como representación intelectual, es esencialmente superior a la representación en sentido estricto, o sea a la representación sensorial. Por su naturaleza abstractiva difiere, asimismo, esencialmente de la intuición intelectual propia de los espíritus puros. — El ↗ racionalismo no siempre ha tenido en cuenta suficientemente esta distinción (equiparación de concepto e ↗ idea y doctrina de las «ideas innatas»)

En todo concepto hay que distinguir: el concepto como «acto» de pensamiento, el concepto como «contenido» de pensamiento y el «objeto» del concepto. Considerándolo desde el primer punto de vista, es un acto, las más de las veces de duración brevísima y de naturaleza espiritual (inmaterial), aunque dependiente en su producción (↗ Concepto [Formación del], ↗ Abstracción) de las representaciones sensoriales ligadas al cuerpo. El concepto representa al objeto, no por estas sus propiedades ontológicas, sino en cuanto que el acto de pensamiento lleva en sí con existencia ideal (sólo representada) un determinado contenido (v.gr., en cuanto que es concepto de número, no de espacio); el concepto significa el objeto, está intencionalmente (↗ Intencional) dirigido hacia él. Pero el ↗ objeto del concepto no está constituido por el «contenido» interior a éste, sino por el objeto independiente del pensar, que ciertamente no es conocido en el concepto como existente, pero sí significado en él. Así, por ejemplo, el concepto «hombre» significa la quididad del hombre real, no se significa a sí mismo (el hombre en cuanto conceptualmente representado). En el objeto deben distinguirse el ente total y concreto de que el concepto se predica *(objeto material)* y el «aspecto», nota o carácter de aquél, aprehendido en el concepto *(objeto formal)*. Como representación abstractiva, el concepto presenta las cosas no en su concreta e intuitiva plenitud, sino sólo caracteres aislados extraídos de ellas.

En todo concepto cabe señalar, además, la *comprensión* y la *extensión*. Comprensión de un concepto es el conjunto de notas expresadas en él; extensión, el número de cosas de las cuales puede predicarse. En general, cuanto mayor sea la comprensión, más restringida será la extensión, y viceversa. Únicamente en el caso de que la comprensión se enriquezca con propiedades esenciales del objeto (↗ Predicables), la extensión no disminuye. — Concepto *simple* es el que incluye una sola nota; *complejo*, el que contiene varias. El concepto se llama *claro* cuando diferencia suficientemente de los demás el objeto significado. El concepto complejo recibe el calificativo de *distinto* si distingue entre sí las diversas notas; la ↗ de-

finición aspira a un concepto perfectamente distinto. Desde el punto de vista de la extensión se destacan los conceptos *singulares* (↗ Individuo) y *universales* (↗ Concepto universal). — Por el modo de adecuarse al objeto, existe una diferencia esencial entre conceptos *propios* y *análogos*. El concepto propio nace de la intuición de su objeto y presenta, por lo mismo, notas positivas de éste en contenidos de pensamiento de carácter también enteramente positivo. El concepto análogo, por el contrario, determina un objeto suprasensible en virtud de la imperfecta semejanza que tiene con otro objeto intuitivamente dado; conserva como contenido positivo la perfección ontológica común a ambos; pero sólo mediante la negación del modo de existencia correspondiente a lo intuitivo puede pensar el modo de existencia, absolutamente positivo en sí, propio de lo suprasensible. Ello no entraña falsedad ninguna, aunque sí una adecuación esencialmente menor al objeto. No coincide con la clasificación de los conceptos en propios y análogos, la división de los mismos en *unívocos* y *análogos*. La primera concierne a la relación entre el concepto y su objeto al cual más o menos se adecua (análogo es, por ejemplo, nuestro concepto de Dios); la segunda afecta a la relación que un concepto guarda con objetos lógicamente subordinados a él en los que se realiza con perfecta identidad o con parcial desemejanza. Así el concepto del ente análogo con respecto a Dios y a las criaturas. ↗ Analogía.

Ciertamente, debido a su abstractividad, el pensar conceptual (aun en el caso del concepto singular) no puede parangonarse con la ↗ intuición en riqueza de contenido; sin embargo, por razón de su inmaterialidad, aventaja en profundidad de comprensión (↗ Esencia [Conocimiento de la]) a la intuición sensorial. Y aunque el concepto no puede agotar la plenitud de la realidad, no obstante, normalmente su contenido se realiza en el ente, como con razón destaca el realismo frente al ↗ conceptualismo y al ↗ criticismo de *Kant*. Es, por lo tanto, injustificado despreciar el pensamiento conceptual como lo hacen el ↗ intuicionismo y la filosofía de la vida (↗ Vida [Filosofía de la]). Sin la actividad conceptiva, nuestro conocimiento humano queda incompleto y, sobre todo, no puede rebasar el área de la ↗ experiencia ni elevarse a la ↗ metafísica. Hay, por otra parte, una sobrevaloración del concepto cuando *Hegel* hace de él la realidad entera y la fuerza impulsiva de su evolución. — DE VRIES.

a) ARISTÓTELES, *De anima* III, c. 4-6; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentarios al «De Anima» de Aristóteles* 3, lec. 11; *b)* J. GEYSER, *Über Begriffe und Wesensschau*, en «Philosophisches Jahrbuch» 1926, p. 8 ss, 128 ss; M. HONECKER, *Die Logik als Bedeutungs- oder Notionslehre*, en *Synthesen* (Festgabe Dyroff), 1926, p. 32 ss; [A. GÓMEZ IZQUIERDO, *Análisis del pensamiento lógico*, t. I, 1928; J. DOPP, *Leçons de logique formelle*, 3 vols., Lovaina 1950]; *c)* W. BURKAMP, *Begriff und Beziehung*, 1927; W. SCHINGNITZ, *Mensch und Begriff*, 1935; *d)* N. HARTMANN, *Aristoteles und das Problem des Begriffes*, 1939; H. GLOCKNER, *Der Begriff in Hegels Philosophie*, 1924; E. HORN, *Der Begriff des Begriffes. Die Geschichte des Begriffes und seine metaphysische Deutung*, 1932; ↗ Lógica.

Concepto (Formación del). La formación del concepto, considerado como elaboración de imágenes cognoscitivas no intuitivas, conduce a aprehender la «quidi-

dad», inaccesible a los sentidos del objeto de conocimiento. Como primera aprehensión intelectual de objetos, puede llevar a *conceptos primitivos* o (por combinación de éstos) a *conceptos derivados*. — Los conceptos primitivos no se originan por una visión inmediata de las esencias, como piensan las *teorías intuicionistas*. Dichos conceptos no proceden de gérmenes conceptuales innatos (*«ideas» innatas*, *innatismo*: *Platón*, *Leibniz*), ni vemos las esencias de las cosas intuyendo las ideas o el acto creador de Dios (↗Ontologismo: *Malebranche*, *Gioberti*), pues la estructura de los conceptos, sólo analógicamente manifestativos de lo suprasensible, muestra claramente que de hecho se originan en la experiencia. Una visión inmediata de Dios realizada con las fuerzas naturales es imposible para el espíritu finito. — Los conceptos primitivos se obtienen de los datos de la experiencia externa o interna. Pero con ello surge el problema debatido durante siglos: ¿cómo es posible pasar de la imagen sensible (o de un dato de conciencia que presenta todavía la ↗esencia en su individuación concreta) a la imagen esencial universal del entendimiento? La teoría de la abstracción fundada por *Aristóteles*, desarrollada ulteriormente por la escolástica y discutida aún hoy en algún aspecto, recurre a una activa y productiva espontaneidad del espíritu. Aristóteles admitía, además de la facultad cognoscitiva propiamente tal (el *entendimiento paciente* que recibe el determinante: *intellectus possibilis*), una fuerza espiritual activa (el *entendimiento agente*: *intellectus agens*) que, por así decirlo, «ilumina» la imagen sensible concreta, abstrae de ella la esencia y, mediante la imagen esencial de ésta (*species intelligibilis*), determina el entendimiento paciente al conocimiento conceptual. Según la interpretación de destacados comentaristas y también del *averroísmo*, Aristóteles concebía esta fuerza activa como supraindividual; la escolástica, en cambio, vió en ella con razón una fuerza individual propia del espíritu humano. Partiendo de su ↗hilemorfismo, conforme al cual toda cosa sensible se compone de forma esencial y ↗materia individualizante de la misma, el conocimiento conceptual es, para Aristóteles (e igualmente para *Santo Tomás de Aquino*), un desligar de la materia limitante e individuante,la forma esencial, universal en sí, de tal manera que el resultado de la ↗abstracción es un ↗concepto universal. Las opiniones de los filósofos escolásticos de todas las épocas discrepan en la cuestión de si los conceptos primitivos son singulares o universales, en la ulterior interpretación y aclaración de las funciones del entendimiento agente y, por último, en la solución al problema de si esta fuerza activa espontánea se distingue realmente del entendimiento propiamente cognoscente. Sin embargo, coinciden en la doctrina de la génesis de los conceptos primitivos por la colaboración de la imagen primera empírica, concreta e intuitiva y de una activa espontaneidad del espíritu.

Elaboramos los conceptos derivados en el pensar discursivo consciente, extrayendo, mediante comparación y comprensión de relaciones, lo común a varios conceptos previamente obtenidos y presentándolo sin los caracteres diferenciales. También aquí son de fundamentalísima importancia los ↗ complejos intuitivos y las complementaciones de complejos con

que las representaciones intuitivas aceleran o retardan el avance del pensamiento. Para acelerarlo deben, casi siempre, ser desarticuladas bajo la dirección suprema del pensamiento y de sus fines y combinarse nuevamente sus elementos. Sin embargo, en el núcleo del proceso se encuentran la *comprensión o inteligencia de relación* que se da en la comparación e iluminación de la «relación de validez universal» del nuevo concepto elaborado (el ↗ concepto universal reflejo). La fijación del contenido conceptual *(complejo de significación)* mediante un término del ↗ lenguaje que lo designe, sirve, por regla general, para la firmeza y persistencia del concepto obtenido.

Aunque el concepto significa para el conocimiento un alejarse de la realidad concreta hacia el plano de lo abstracto, constituye, no obstante, un importantísimo progreso, pues, en lugar del conocer sensorial, siempre cambiante, accidental y restringido a lo fenoménico, permite comprender lo permanente y en cierta manera absoluto, la esencia de las cosas, y ordena el material del conocimiento. Es, por lo tanto, trascendental tarea de la formación humana educar para alcanzar la claridad de la comprensión conceptual de la verdad objetiva y no menospreciar irracionalísticamente aquélla en beneficio de una vaga fraseología. — WILLWOLL.

b) J. KLEUTGEN, *Philosophie der Vorzeit*, 1878 [trad. franc.: *La philosophie scolastique*, París 1868]; J. GEYSER, *Über Begriffe und Wessensschau*, en «Philosophisches Jahrbuch» 39 (1926) pp. 8-44 y 128-151; A. WILLWOLL, *Begriffsbildung*, 1926; J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique* V, 1926; *e)* DE VRIES, *Denken und Sein*, 1937 [trad. esp.: *Pensar y ser*, ²1953].

Concepto universal. Concepto universal es aquel (↗ Concepto) que puede predicarse individualmente de muchos multiplicándose en ellos. Por la predicabilidad de muchos el universal se distingue del *concepto singular;* porque cabe predicarlo de cada uno «tomado individualmente», se opone al concepto colectivo, el cual se predica también de muchos, pero tomados en conjunto, no individualmente (así el concepto «rebaño» designa una multitud de animales, mas no a cada uno de éstos); por «multiplicarse», se diferencia de aquel carácter común con que, según la revelación cristiana, el concepto «Dios» se dice de las tres divinas Personas predicándose de todas sin que quepa admitir una multiplicación de la naturaleza divina; en el universal, en cambio, se multiplica la forma (naturaleza) significada: Pedro es hombre, Pablo es hombre, Pedro y Pablo son dos hombres. — Según que la unidad del contenido conceptual sea perfecta o imperfecta, se distinguen *conceptos universales unívocos* y *análogos;* los primeros son universales en sentido estricto; sin embargo, no se tiene reparo en calificar también de este modo a los segundos (↗ Analogía).

Los conceptos universales ni son innatos ni afluyen a nosotros desde objetos propiamente universales, sino que tienen su origen en la ↗ abstracción de lo ↗ individual (↗ Concepto [Formación del]) dado en la ↗ experiencia; en este punto la experiencia interna (la ↗ conciencia) reviste asimismo decisiva importancia. A los *conceptos universales originarios* inmediatamente obtenidos de la experiencia opónense los *derivados* formados por composición y, a menudo, también por negación parcial de los

originarios. — El concepto universal, tal como se predica de las cosas, denomínase *universal directo* (universale directum). Normalmente, su contenido es a la vez contenido ontológico de cosas reales (↗ Realismo), aunque realizado según un «modo distinto» de como está en el pensamiento, a saber: no ↗ abstracto ni despojado de los demás caracteres de la cosa, sino «amalgamado» con ellos (especialmente con la individuación) en un todo ↗ concreto formando una unidad real. La abstractividad del universal constituye el fundamento de su predicabilidad con respecto a muchos objetos, es decir, de su universalidad. De dicha predicabilidad nos damos cuenta explícita en la ↗ reflexión lógica sobre el universal directo; así podemos formar un segundo concepto universal en el cual concebimos mentalmente la esencia abstracta como predicable de muchos, v.gr., el contenido conceptual «hombre» como ↗ especie; este segundo concepto universal se denomina universal *reflejo* o *lógico (universale reflexum)*, que, en cuanto tal, no se encuentra realizado en el orden del ser, porque la universalidad pertenece también a su contenido; es un ↗ ente de razón, el cual tiene en la realidad su base ontológica. El universal lógico se divide en cinco ↗ predicables. — El universal directo es *concepto esencial* si traduce la ↗ esencia de las cosas (↗ Esencia [Conocimiento de la]) o *concepto empírico* si sólo manifiesta la forma aparencial común a muchos individuos sin penetrar su esencia; son ejemplo de esta última clase los conceptos vulgares de las diversas especies de animales, plantas y minerales.

Sobre el valor del concepto universal, ↗ Realismo. Su importancia deriva de que sin él no es posible ningún ↗ juicio, pues en éste, por lo menos el predicado, es siempre un concepto universal; con mayor razón, sin él resulta imposible el juicio universal y (puesto que todo ↗ raciocinio exige al menos un juicio de este tipo como premisa) sin él desaparece todo pensar progresivo, todo ir más allá de la experiencia inmediata, toda ↗ ciencia, y especialmente toda ↗ metafísica. Por eso la desvalorización de lo universal conduce lógicamente a la destrucción positivista de la vida intelectual; en el dominio de la filosofía práctica y de la vida social lleva a la disolución de todo orden esencial en el campo moral y jurídico y, por tanto, a la disolución del ↗ derecho natural, conduciendo también al ↗ individualismo, pues sólo posee valor el individuo, su experiencia individual y su arbitrariedad. — DE VRIES.

a) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, c. III y IV; *b)* J. GEYSER, *Einige Hauptprobleme der Metaphysik*, 1923; C. NINK, *Sein und Erkennen*, [2]1952; A. BRUNNER, *Erkenntnistheorie*, 1948 [edic. franc.: *La connaissance humaine*, París 1943;] *d)* H. HEIMSOETH, *Die sechs grossen Themen der abenländischen Metaphysik*, [2]1934 [trad. esp.: *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, 1928]; J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique* I-IV, 1922-1947; A. BRUNNER, *Das Allgemeine bei Hegel*, en «Scholastik» 25 (1950) pp. 1-20; *e)* J. DE VRIES, *Denken und Sein*, 1937 [trad. esp.: *Pensar y ser*, [2]1953.]

Conceptualismo es aquella dirección del pensamiento que sólo atribuye a los ↗ conceptos universales un ser mental. El conceptualismo se distingue del antiguo nominalismo porque no admite únicamente nombres comunes, sino también ↗ conceptos universales. Sin em-

bargo, niega, contra el ↗ realismo, que a éstos corresponda algo en la realidad. Si ello implicara sólo a afirmación de que en el mundo real no hay más que individuos, nada cabría objetar. Pero el conceptualismo va más lejos afirmando que al concepto universal no le corresponde nada en el orden objetivo o que lo que le corresponde carece de significado para nuestro conocimiento de las cosas. — El conceptualismo surgió en el siglo XIV como reacción contra un realismo que acentuaba en las cosas excesivamente lo universal. Según *Ockham*, el concepto universal es un ↗ signo natural, como el humo lo es del fuego. Su contenido no se realiza en la cosa de manera idéntica, sino que sólo es semejante a ella; pero la sustituye en el pensamiento y, precisamente, reemplazando a cada uno de los objetos de la colectividad. Los pensadores posteriores cortan también la conexión natural del signo con la cosa. Los conceptos universales no son más que recursos para la clasificación y ordenación lógicas de los objetos. — Mientras el ***conceptualismo empirista***, al que pertenece también la filosofía de la vida (↗ Vida [Filosofía de la]), menosprecia el valor de los «rígidos» conceptos en orden al conocimiento de la realidad siempre cambiante, el ***conceptualismo racionalista*** (↗ Criticismo y ↗ Neokantismo) subraya, en verdad, la necesidad u universalidad del conocimiento conceptual, pero no lo considera fundado en las cosas y su esencia, sino únicamente en las funciones apriorísticas del sujeto, de tal manera que por él no se llega a conocer las cosas en sí. La orientación del pensamiento introducida por el conceptualismo favorece al ↗ individualismo y es hostil a la metafísica. — La oposición entre conceptos abstractos y realidad concreta es allanada en la teoría escolástica de la abstracción considerando que el contenido de los conceptos se realiza efectivamente en lo dado, pero de otro modo, o sea, se verifica en la unidad de la cosa con otros determinantes que no entran en el concepto, mas sin que el modo de ser abstracto de éste sea jamás predicado de los objetos (↗ Abstracción). — SANTELER.

b) D. MERCIER, *Critériologie générale*, [8]1923, pp. 337-398 [trad esp.: *Criteriología*, 2 vols., 1936;] C. NINK, *Grundlegung der Erkenntnistheorie*, 1930, pp. 181-196; J. SANTELER, *Intuition und Wahrheitserkenntnis*, 1934; J. DE VRIES, *Denken und Sein*, 1937, pp. 69-73 y 82-84 [trad. esp.: *Pensar y ser*, 1953;] *d)* C. GIACON, *Guglielmo di Occam* I, 1941, pp. 263-353; *W. Ockham 1349-1949, Aufsätze zu seiner Philosophie und Theologie*, en «Franziskanische Studien» 1950, fasc. 1-2.

Conciencia. En sentido etimológico, estricto, propio (1), conciencia significa un saber concomitante *(conscientia)* acerca de la existencia psíquica propia y de los estados en que en un momento dado ésta se encuentra.

A diferencia del ↗ vegetal, que «vive», pero nada sabe de sus actividades vitales, el hombre, mediante un saber que las acompaña y versa sobre ellas, puede «vivirlas», puede tenerlas como «vivencias» que le pertenecen. La ***conciencia refleja*** perfecta se proyecta sobre los procesos y estados psíquicos ***(conciencia del acto)***, sobre el «estar dirigido» a un objeto, que es propio del acto ***(conciencia del objeto)***, y también sobre el propio yo, como sujeto de las vivencias ***(conciencia del sujeto, conciencia del yo, autoconciencia)***. La conciencia refleja hace que podamos distinguir entre yo, acto y objeto; distanciarnos, por decirlo

así, de ellos e inquirir sus mutuas relaciones y el valor lógico-formal, gnoseológico y ético de los actos, llegando así a la cultura intelectual. En la conciencia imperfectamente refleja de la vida cotidiana la atención se proyecta directamente sobre los objetos, pero de tal manera que esta atención roza, como quien dice, el propio yo en cuanto que vive el objeto y lo tiene simultáneamente ante la vista. De lo contrario, no nos sería posible recordar más tarde como nuestras las vivencias pretéritas. Estas formas de la conciencia refleja son privativas del ser espiritual y la capacidad para ella pertenece a la esencia del ↗ espíritu que «se autoposee», que «existe consigo mismo». Sin embargo, al ser puramente animal debemos también atribuirle por lo menos una *conciencia directa* en virtud de la cual «vive» de algún modo su orientación hacia el objeto, aunque sin reflexionar sobre el propio yo y el aspecto sujetivo de los actos.

Tomándolo en acepción traslaticia, el término conciencia significa (2) muchas veces un conocimiento de vivencias no pertenecientes ya al tiempo psíquico de presencia (recuerdo); denota, además, (3) un saber acerca del valor o no valor del propio obrar (se tiene «conciencia» de una buena acción) o del valor de las propias cualidades («conciencia de sí mismo», entendida como orgullo); e indica, por último, (4) la capacidad para «vivir» conscientemente (se «pierde» la conciencia).

Para explicar el modo como los actos psíquicos devienen conscientes, muchos escolásticos admiten, en el caso de la conciencia sensitiva, la existencia de actos especiales propios de una «facultad» sensitiva peculiar *(sensus intimus);* y en el caso de la conciencia refleja intelectual, un acto cognoscitivo especial de la mente. Sin embargo, tratándose de la conciencia en sentido estricto, o sea, de vivir actos y estados presentes no parece necesario un acto especial. Más bien es una propiedad del espíritu el poseerse también a sí mismo por sus actos, y una propiedad del acto espiritual el ser «consciente» por sí mismo. Algo análogo ocurre (en lo tocante a este último punto) con el acto sensitivo consciente. El espíritu libre de las trabas debidas al estado de unión con el cuerpo contemplaría directamente su esencia espiritual como tal; nuestro espíritu, en cambio, unido a él, tiene que deducirla.

Las distintas vivencias de la conciencia no están aisladas y yuxtapuestas, sino unidas normalmente en un doble respecto: por pertenecer a un único y mismo ↗ «yo» que permanece el mismo en el curso del cambio vivencial, y por su mutua conexión que es comprensible para la inteligencia. De ahí que, en lenguaje metafísico, se hable también de la conciencia cual de un espacio en que se encuentran las vivencias como «*contenidos de conciencia*», situados, empero, en «diversos grados» de la misma por lo que respecta a la claridad con que devienen conscientes. Mientras en un momento dado el centro de la conciencia se halla sólo ocupado por un contenido objetivo *(«estrechez de la conciencia»)*, cabe que en el «*margen*» de ella brillen con tenue luz a un tiempo varios contenidos más o menos débilmente notados. En casos patológicos, una serie de vivencias coherente todavía en sí misma puede separarse tan profundamente de la conexión vivida e inteligible con las restantes series vivenciales simultáneas o an-

teriores, que resulte posible hablar de una «escisión» o «desdoblamiento» de la ↗ personalidad psicológica. Sin embargo, en términos rigurosos no cabe referirse a un «doble yo». Igualmente, complejos aislados de vivencias o residuos de éstas existentes en la memoria pueden ser empujados al ↗ inconsciente en forma gravemente nociva para el sano desenvolvimiento psíquico.

El testimonio inmediato de la conciencia se muestra a la gnoseología como la primera y más segura fuente del saber objetivamente cierto. Ese testimonio y su valoración constituyen actualmente, en una o en otra forma, el punto de partida de la gnoseología realista. — WILLWOLL.

b) K. OESTERREICH, *Die Phänomenologie des Ich* I *(Ich und Selbstbewusstsein)*, 1910; F. KATZINGER, *Inquisitiones psychologicae in conscientiam humanam*, Innsbruck [2]1924; J. SANTELER, *Intuition und Wahrheitserkenntnis*, 1934; E. WENTSCHER, *Das Ich als seelische Einheit*, en «Arch. für d. ges. Psychologie», 1936; A. MAGER, *Die Enge des Bewusstseins*, [2]1920; del mismo: *Mystik als seelische Wirklichkeit*, 1946; K. SCHNEIDER, *Die psychopathischen Persönlichkeiten*, [4]1940; *d)* F. SLADECZEK, *Die Selbsterkenntnis als Grundlage der Philosophie nach dem hl. Augustinus*, en «Scholastik» 5 (1930) p. 329 ss; B. ROMEYER, *S. Thomas et notre connaissance de l'esprit humain*, en «Archives de Philosophie» 6 (1932) 2; *e)* J. GEYSER, *Lehrbuch der allgemeinen Psychologie* I; J. DE VRIES, *Denken und Sein*, 1937 [trad. esp.: *Pensar y ser*, [2]1953].

Conciencia en general. Al ↗ sujeto ↗ trascendental del pensar, *Kant* lo llama ocasionalmente «conciencia en general» (↗ Criticismo). Posteriormente se dieron de ella diversas interpretaciones (↗ Idealismo). El ↗ idealismo alemán la concibió como una esencia autónoma absoluta. El ↗ neokantismo rechaza esta elevación de la conciencia en general a realidad metafísica, considerándola como puro «sujeto gnoseológico». No es ningún sujeto real (psíquico o divino), sino únicamente la forma vacía general de sujeto que queda una vez se ha prescindido de todo contenido de conciencia, lo que como sujeto cognoscente se opone a «todo» objeto, sin que jamás pueda devenir tal (así *Rickert*). De modo parecido plasma *Husserl* el concepto de *«conciencia pura»*, con la diferencia de que atribuye a ésta un ser absoluto, pero impersonal. — Podemos, ciertamente, abstraer de nuestra conciencia individual un concepto universal de conciencia cognoscente. Sin embargo, todo sujeto realmente cognoscente es necesariamente individual. Y si se afirma que la «conciencia, en general» no puede en modo alguno ser objeto, tal afirmación contradice no sólo la esencia del ↗ espíritu, de quien justamente es característica la perfecta «vuelta sobre sí mismo», sino que constituye, también, una contradicción interna, pues la «conciencia, en general», se hace efectivamente objeto tan pronto como yo hablo de ella. — DE VRIES.

b) J. GEYSER, *Erkenntnistheorie*, 1922, pp 10-39; *Neue und alte Wege der Philosophie*, 1916; E. HERRIGEL, *Die metaphysische Form*, 1929; *c)* H. RICKERT, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, [6]1928; E. HUSSERL *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* I, 1913 [trad. esp.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, 1949]; *d)* H. AMRHEIN, *Kants Lehre vom Bewusstsein überhaupt*, 1909.

Conciencia moral. En sentido lato significa la capacidad del espíritu humano para conocer los valores, preceptos y leyes morales *(sindéresis)*; en acepción estricta,

designa la aplicación de éstos al obrar propio inmediato. Es aquella autoridad interior que manifiesta al hombre de manera enteramente personal y forzosamente perceptible lo que debe hacer o dejar de hacer, que emite su juicio antes de la acción como voz avisadora, prohibitoria, preceptiva o permisoria, y como fuerza laudatoria o condenatoria (remordimiento), después de ella. Un impresionante testimonio de la fuerza de la conciencia lo constituye el *arrepentimiento* moral, en que el hombre detesta con pesar su mala acción y que no raras veces le impulsa a confesar exteriormente su culpa. El origen de la conciencia se encuentra en la aptitud del hombre, en cuanto persona e imagen de Dios, para realizar valores morales, así como en la capacidad para conocerlos y aplicarlos a la situación propia e individual. Al igual que para el desarrollo de los demás aspectos de la vida del espíritu, también en la esfera ética tienen naturalmente gran importancia la instrucción, la educación y la dirección, mediante la autoridad y la comunidad. Cabe distinguir la *conciencia antecedente* y la *consiguiente*, y además, la *verdadera* y la *errónea*. Ésta puede ser invencible y, por lo tanto, exenta de culpa, o vencible, y, en consecuencia, culpable. Entre la conciencia *laxa* o embotada y la *escrupulosa* o *angustiosa* se halla la conciencia delicada, finamente formada.

Puesto que la conciencia aplica las exigencias generales de la ley moral al caso concreto, resultan de ahí los siguientes deberes con respecto a su dictamen: no puede obrarse con duda verdadera, insoluble acerca de la licitud de la acción. Se requiere, pues, una ↗ certeza práctica (no rigurosamente científica). (Sobre el modo de lograr indirectamente una conciencia cierta: ↗ Probabilismo.) Siempre debe obedecerse el dictamen de la conciencia cuando ordena algo. Esto vale también en el caso de la conciencia errónea invencible e inculpable. El agente no tiene otra posibilidad razonable. Se acomoda a la voluntad de Dios en la medida en que por el momento le es posible. Sin embargo, no puede invocar precipitadamente su propia conciencia cierta, sobre todo cuando otras autoridades superiores juzgan de manera discrepante, pues no se daría entonces el caso de la conciencia que yerra inculpablemente. Existe, pues, la rigurosa obligación de *formar* una recta *conciencia* reflexionando, estudiando, solicitando consejo, etc.

Particular dificultad para formarse una conciencia se encuentra en el caso de la llamada *colisión de deberes*. No se trata aquí de un mal clara o fácilmente cognoscible, sino de dos deberes que parecen igualmente apremiantes, y que por reclamar cumplimiento simultáneo se excluyen. No se da una real colisión de deberes fundada en el orden moral. Esto iría contra la santidad y sabiduría de Dios que no puede forzar necesariamente a un hombre al pecado. La colisión existe sólo en el defectuoso conocimiento del hombre. Debe solucionarse investigando cuál de los deberes merece en el momento dado la preeminencia. Si en un caso particular esto no puede realizarse, no hay la libertad necesaria para la acción y la falta morales.

La solución de tales o cuales casos de conciencia, denominada *casuística*, es tarea frecuentemente mal comprendida, pero importante e insustituible, de una ética que quiera influir sobre el obrar real de los hombres. Ningún jurista razonable pone en duda la necesidad

del estudio de casos concretos de derecho civil y penal referentes a situaciones individuales a fin de exponer el alcance y exacta aplicación de las leyes y de ayudar al jurista práctico en el no pocas veces difícil ejercicio de su profesión. Esta necesidad existe asimismo para quien tiene misión tan grande y llena de responsabilidad como, es la de dirigir hombres. Por lo demás, a la casuística debe preceder la exposición positiva de la ley moral. En la selección y solución de los casos de conciencia han de evitarse las posibilidades abstrusas e irreales. — SCHUSTER.

b) W. GASS, *Die Lehre vom Gewissen*, 1869; V. CATHREIN, *Gewissen und Gewissensfreiheit*, 1906; H. G. SIOKER, *Das Gewissen*, 1925; R. GEIS, *Gewissen und objektives Gesetz*, 1927; J. MAUSBACH, *Katholische Moraltheologie* I, 1927; TH. MÜNCKER, *Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre*, [3]1948; [CHOLLET, *Conscience*, en *Dictionnaire de théologie catholique*, 3, 1157-1174; D. VON HILDEBRAND, *Christian ethics*, Nueva York, 1953;] *c)* TH. ELSENHANS, *Wesen und Entstehung des Gewissens*, 1894; P. HÄBERLIN, *Das Gewissen*, 1930; *d)* V. CATHREIN, *Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit* III, 1914; *e)* V. CATHREIN, *Moralphilosophie* I,[6]1924 [trad. ital. de la 5.ª alem.: *Filosofia morale*, Florencia 1913-1920]; [G. MÁRQUEZ, *Filosofía moral*, 2 vols., [4]1943; A. MARCH, *Dialectique de l'agir*, Paris 1954.]

Concreto. Llámanse concretas las representaciones que ofrecen su objeto tal como se da en la intuición sensorial. En sentido lato pueden asimismo denominarse concretos aquellos conceptos universales que, además de la forma determinante (v.gr., humanidad), incluyen igualmente el sujeto indeterminado (v.gr., hombre = sujeto de la humanidad). Pensar concreto es aquel que representa sus objetos no sólo mediante conceptos, sino también mediante las intuiciones a ellos correspondientes. El pensar humano integral y el pensar precientífico son preponderantemente concretos. Por eso la manera de exponer de quien pretende no sólo convencer a la inteligencia sino mover al hombre entero, debe ser concreta en lo posible. Según *Hegel*, lo concreto es el concepto lleno de los momentos de despliegue del sistema, sinónimo, por lo tanto, de lo metafísicamente supremo, en oposición a lo *abstracto*, concepto despojado de la plenitud de los momentos evolutivos. ↗ Abstracto, ↗ Individuo. — BRUGGER.

b) R. GUARDINI, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, 1925; T. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, Lovaina 1926, t. V (índice); [C. OTTAVIANO, *Metafisica del concreto*, 1930; A. FOREST, *La réalité concrète et la dialectique*, 1931]; [*d)* A. FOREST, *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*, 1931 (*Études de philosophie médiévale*, t. XIV);] *e)* DE VRIES, *Logica*, 1950, n.° 185.

Confucianismo se llama en primer lugar (1) la doctrina de *Confucio* o *Kung-tse* (siglo VI a. de J.C.). El confucianismo es menos una filosofía que una doctrina moral recopiladora de la tradición antigua. En el centro de esta doctrina se encuentra el mandamiento del amor filial. El ideal lo constituye el «noble» que reúne la perfección moral con las formas de la educación del hombre mundano. Las cuestiones metafísicas y religiosas son ajenas a Confucio. Después de ulteriores perfeccionamientos y luchas, el antiguo confucianismo alcanzó una indiscutible influencia en China a principios de nuestra era. Sólo en el siglo XII d. de J.C. recibió el confucianismo (2) una base metafísica en el *neo-confucianismo* de la

escuela de Hsing-li. El más importante representante de ella y mayor filósofo de China es *Tschu-Hsi (Chu-Hi)*. Reduce la realidad a dos principios: la razón y lo *fluido* (materia), que se origina de aquélla, pero que una vez producido no es ya separable de la misma. A este dualismo realista se contrapone un monismo idealista. Distinto del neo-confucianismo, como filosofía, es el confucianismo (3) tardío, como religión del estado. La ética del confucianismo antiguo se combinó con elementos del taoísmo, ↗ budismo y del culto a los antepasados, en el cual Confucio, como ser divino, fué también incluido. — ↗ [16, 17, 18, 22]. — BRUGGER.

R. DVORÁK, *Confucius und seine Lehre*, 1895; DE GROOT, *The religious systems of China*, Amsterdam 1905, 6 vols.; R. WILHELM, *Kung-Tse und der Konfuzianismus*, 1930; A. FORKE, *Geschichte der alten, mittelalterlichen, neueren chinesischen Philosophie*, 1927, 1934, 1938; [P. MASSON-OURSEL, *La filosofía en Oriente*, en: E. BRÉHIER, *Historia de la filosofía* I, [3]1944; FUNG-YU-LAN, *A History of Chinesse Philosophy*, 1937; *A Short Story of Chinese Philosophy*, 1948; M. GRANET, *La pensée chinoise*, 1934.]

Conocimiento. El conocimiento es un dato primitivo de la realidad y como tal, indefinible. Originariamente significa el hecho maravilloso de que un ente, el ↗ espíritu, no sólo existe entre otros entes, sino que, por así decirlo, es transparente para sí mismo, «consciente de sí mismo», está «dentro de sí», y a la vez se dilata y rebasa su propio ámbito, reflejando en sí lo «otro», lo que no es él, y «deviniendo, en cierta manera, todas las cosas», como dice *Aristóteles*. Con frecuencia se usa la palabra conocimiento (y también la latina *cognitio)* en sentido (1) muy amplio, para designar cualquier acto vital en el que un ser intelectual o sensitivo, como sujeto cognoscente, se da cuenta de algún modo de un objeto. En acepción más estricta entiéndese por conocimiento (2) sólo el ↗ juicio verdadero y cierto (↗ Verdad, ↗ Certeza), es decir, la perfección del conocimiemto en la acepción (1). Los modos más imperfectos de una consciente posesión de objetos aparecen entonces como medios o fuentes del conocer.

El conocimiento (1) es, en cuanto «acto vital», una perfección ontológica inmanente en el ↗ sujeto, y, sin embargo, en cuanto «darse cuenta» de un «otro», lleva, por encima de los límites del sujeto, hacia objetos (↗ Objeto); denota, pues, un devenir uno (llamado ↗ intencional, en oposición al real ser uno) con el objeto. Las cuestiones más importantes de la *metafísica del conocimiento* (problema de la esencia del conocer y de su enraizamiento en el ser tanto del cognoscente como de lo conocido), *de la psicología del conocimiento* (problema de las leyes que rigen la producción del conocimiento) y de la teoría del conocimiento o ↗ *gnoseología* (problema del valor objetivo del conocimiento), giran en torno a la unidad y a la vez oposición, llena de misterio, de la inmanencia del acto y de la trascendencia de su orientación intencional que apunta al objeto.

De conformidad con su esencia, todo conocimiento (tanto respecto a su ser-acto como a su carácter intencional de representación) tiene primeramente sus raíces en el ser, desligado de la materia, del sujeto cognoscente. Sólo entes con algún grado de inmaterialidad son capaces de aprehender objetos de conocimiento y formar en sí una a modo de reproducción imaginal de los mismos sin perder por ello

su forma natural. Cuanto más desligado de la materia sea el sujeto, tanto más perfecto será su conocer. El acto de conocimiento sensitivo (esencialmente vinculado al acontecer material, co-realizado directamente por lo material) aprehende únicamente la fachada, la manera sensorial de representarse las cosas materiales. El espíritu finito y creado del hombre avanza a través de este modo de presentación hasta el núcleo esencial, plantea las cuestiones relativas a la esencia, existencia y sentido y expone las respuestas a ellas en forma intelectual. En cambio, no puede hablar de lo Infinito sino como análogo (↗ Analogía), por las relaciones de lo finito a lo Infinito, ni, a causa de la unión de alma y cuerpo, concibe tampoco lo finito espiritual sino sobre la base del dato experimental empírico, generalmente de orden sensorial. ↗ Concepto (Formación del). Se discute si es posible, y ello hasta qué punto, que, por sus propias fuerzas naturales, el espíritu humano, aun estando unido al cuerpo, se desligue excepcionalmente de su estrecha vinculación a las imágenes sensibles y alcance una intuición de lo espiritual (no divino). El Espíritu absoluto, Dios, abarca desde sí mismo la profusión de todo lo cognoscible en su único, simple, substancial y necesario acto de conocer.

En la producción del conocimiento humano actúan las leyes de ↗ potencia y ↗ acto, de manera que objeto y sujeto deben colaborar para llevarlo a cabo. La facultad cognoscitiva del sujeto, de sí indeterminada, necesita una *asimilación* al objeto. Ésta se verifica mediante una determinación *(species impressa,* determinante cognicional) condicionada por el objeto y recibida vitalmente en la facultad cognoscitiva. Sólo en unión con el determinante cognicional la facultad cognoscitiva constituye el principio suficientemente determinado capaz de originar el acto de conocer. El acto cognoscitivo propiamente tal, producido por la facultad (previamente determinada por el objeto) es inmanente en ésta, engendrado por su fuerza propia y confiere a la misma perfección ontológica e intencional. En dicho acto el sujeto engendra en sí una semejanza del objeto, la llamada imagen cognoscitiva *(species expressa;* en el entendimiento: *verbum mentis* [*teoría de la imagen*]*)*, que, por supuesto, no debe confundirse con una rígida imagencilla. El sujeto, descansando en esta imagen, mediante el acto cognoscitivo, abrazándola, conoce el objeto en la medida y modo que éste brilla en ella. (De manera parecida a como, sin saber que se trata de una mera reflexión, en la imagen reflejada por un espejo se conoce con impresión de inmediatez el objeto reflejado.) En esta concepción del conocer, que establece un medio, no se da en modo alguno el peligro de un subjetivismo gnoseológico (↗ Realismo). — El todo del conocimiento específicamente humano es un todo «configurado» que se desdobla en varias funciones parciales esencialmente distintas. Una parte de éstas pertenece al dominio del conocimiento sensorial (↗ Conocimiento sensorial), formando la otra actos intelectuales (↗ Entendimiento y ↗ Pensar), ya simplemente aprehensivos («intuitivos» en sentido lato), ya progresivos con peculiar actividad consciente («discursivos»). — Por lo general, se habla con razón del conocimiento sólo como de una vivencia «consciente», pues es difícil concebir cómo debe uno «darse cuenta» de un ente, sin que éste se intro-

duzca en su conciencia. Ello no excluye, de ninguna manera, una multitud de procesos inconscientes (el ↗ inconsciente) que preparan el conocimiento consciente y, sin conciencia de recuerdo, pueden conducir a «reacciones inteligentes». (Sobre los problemas de las llamadas «percepciones extra-sensoriales» y del «conocimiento extrarracional» del espíritu, ↗ Ocultismo ↗ Mística, ↗ Irracional, ↗ Intuición). — WILLWOLL.

a) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica* I q. 14, 54-58, 79, 84-89; *Quaestiones disputatae de anima*; *b)* J. DE VRIES, *Denken und Sein*, 1937, donde se encontrará amplia bibliografía [trad. esp.: *Pensar y ser*, [2]1953]; D. FEULING, *Das Leben der Seele*, [2]1940, c. 6-10; J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique* V, 1926; K. RAHNER, *Geist in Welt*, 1939; A. MAGER, *Mystik als seelische Wirklichkeit*, 1946; [J. MARITAIN, *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, [3]1930; A. DE CONNINK, *L'unité de la connaissance humaine et le fondement de sa valeur*, Lovaina 1947; B. PÉREZ ARGOS, *Fenomenología del conocimiento*, en «Pensamiento» 9 (1953) pp. 455-479; E. JACQUES, *Introduction au problème de la connaissance*, Lovaina 1953; F. GRÉGOIRE, *L'aspect rationel dans l'idéal de la connaissance humaine*, en «Revue philosophique de Louvain» 53 (1955) pp. 197-224.] *e)* A. WILLWOLL, *Seele und Geist*, 1939, p 38 ss [trad. esp.: *Alma y espíritu*, 1946].

Conocimiento (Fuente del). Recibe el nombre de fuente del conocimiento aquello de donde puede extraerse el conocimiento verdadero y cierto, tal como se completa en el ↗ juicio. Se distingue de la mera condición del mismo, v.gr., del estado de vigilia. Respecto a la ↗ verdad, son fuentes del conocimiento en sentido originario (1) los objetos mismos (fuentes objetivas); respecto a la ↗ certeza, lo son también las potencias cognoscitivas a ellos correspondientes, porque el saber acerca de la verdad sólo es posible por la reflexión sobre el mismo conocer (↗ Gnoseología). En sentido derivado (2), constituye igualmente fuente de conocimiento todo aquello en que se dan o son accesibles, antes del juicio concluyente, los objetos y el sujeto que conoce. Según eso, distínguense fuentes externas de conocimiento, como el testimonio ajeno (↗ Certeza histórica), y fuentes internas. A éstas pertenecen la ↗ experiencia interna o externa y el ↗ pensar en su triple actividad: formación del concepto (↗ Concepto [Formación del], ↗ Análisis, ↗ Síntesis), ↗ juicio (intelección inmediata) y ↗ raciocinio (↗ Deducción, ↗ Inducción). — Las fuentes del conocimiento se denominan también *medios* (para alcanzar el fin del conocer) y *criterios* del conocimiento (encaminados a discernir los verdaderos conocimientos de los falsos). — SANTELER.

LOTZ-DE VRIES, *Die Welt des Menschen*, [2]1951, pp. 43-102 [trad. esp.: *El mundo del hombre*, 1954]; J. DE VRIES, *Denken und Sein*, 1937 [trad. esp.: *Pensar y ser*, [2]1953].

Conocimiento sensorial, desde el punto de vista óntico, es todo ↗ conocimiento en cuya efectuación intervienen directamente órganos corporales *(órganos de los sentidos* externos, cerebro); definido desde el objeto, es la aprehensión de meros ↗ fenómenos en oposición al ser y esencia de las cosas; en realidad, ambas definiciones coinciden, porque el conocimiento vinculado a lo orgánico permanece siempre relativo e, inversamente, el conocimiento no orgánico, intelectual, se refiere necesariamente al ente en cuanto tal. Objeto del conocimiento

sensorial son ante todo las ↗ cualidades sensoriales (colores, sonidos, etcétera) propios de cada sentido (las denominadas secundarias), pero en su ordenación espacio-temporal (las «cualidades sensibles primarias»: tamaño, forma, movimiento, etc.).

Hay que distinguir un *conocimiento sensorial externo* y otro *interno*, según sea producido por un *excitante* que afecte a los órganos exteriores (ojos, oídos, etc.) o suscitado por causas psíquicas o excitaciones del órgano central (cerebro) sin influjo actual sobre aquéllos. En el *conocimiento sensorial exterior* los órganos de los sentidos recogen sólo un número muy limitado de influencias de entre las innumerables que continuamente llegan en tropel desde el mundo corpóreo; la excitación conducida a los centros cerebrales a través de los nervios, lleva a la determinación de la potencia sensitiva y, mediante la producción de una imagen sensorial, a la consumación del conocimiento mismo (a las sensaciones de luz, sonido, presión, temperatura, gusto, olfato y dolor, a la percepción de la posición espacial y del movimiento del propio cuerpo por el sentido estático y cinestésico, a las sensaciones orgánicas difusas, como hambre, sed, fatiga). Cada aparato sensorial está sintonizado de tal manera con los excitantes especialmente ordenados (adecuados) a él, que cuando excitantes inadecuados (v.gr., la presión sobre el ojo) provocan una sensación en general, sólo pueden responder con imágenes sensitivas de su propia clase (v.gr., sensación de luz) (cualidades sensoriales específicas). No debe concebirse la imagen sensitiva misma como representación inconsciente de las propiedades de las cosas que se muestran inmediatamente en su ser-en-sí, sino como una imagen que deviene consciente, en la cual se reflejan circunstancias del ↗ mundo exterior conforme a la peculiaridad de los sentidos. Para la cuestión gnoseológica de hasta qué punto en este hecho tiene lugar una representación fiel a la realidad (↗ Realismo).

Los *sentidos internos* no producen sólo meras ↗ representaciones (en oposición a las ↗ sensaciones causadas por los estímulos externos y a las ↗ percepciones), ya sean imágenes de la memoria o representaciones de la fantasía libremente formadas, sino que tienen también su insustituible importancia para la formación de las imágenes de la percepción. La escolástica clásica, siguiendo a *Aristóteles*, distingue cuatro o cinco sentidos internos: el *sentido común (sensus communis)*, la ↗ *fantasía*, la ↗ *memoria*, la *estimativa (vis aestimativa)* y, además, en el hombre, la *«vis cogitativa»* (traducible quizá por *fuerza configuradora)*. El sentido común, raíz común de los sentidos externos, reúne los datos de éstos en el espacio intuitivo único, localizando, v.gr., los sonidos oídos en un determinado lugar del espacio visual. La fantasía y la memoria completan, en virtud de impresiones anteriormente recibidas, la visión fragmentaria de las cosas dada en el momento (v.gr., añaden en cierto modo la representación del dorso ahora invisible) y estructuran dentro de lo sensorialmente dado el orden del tiempo. La estimativa pone en relación lo dado como útil o nocivo con la vida total del ser sensitivo;. esta ordenación tiene lugar, sobre todo, por los sentimientos de placer y disgusto (↗ Instinto). En el hombre, la estimativa es elevada a «cogitativa» o «fuerza configura-

dora» por una influencia oculta del entendimiento; dicha fuerza reúne («coagitat»; de ahí el nombre de cogitativa) las impresiones en formas concretas que se destacan del mundo circundante, las cuales, como imagen sensible correspondiente al concepto de una cosa corpórea (v.gr., de la mesa), son punto de arranque inmediato para la actividad del entendimiento. — El «*sensus intimus*», admitido por escolásticos recientes, mediante el cual han de percibirse los actos sensitivos de conocimiento y tendencia y en ellos el mismo sujeto de manera concreta, podría concebirse mejor como la característica de ser conscientes, propia también de todos los actos sensitivos (↗ Conciencia). — Si, además del conocimiento logrado por los sentidos conocidos, hay una llamada «percepción extrasensorial», es cuestión que ha de plantearse en otro lugar (↗ Ocultismo).

El significado del conocimiento sensorial dentro de la vida animal se agota en que incita a modos de obrar esenciales para la vida. En el hombre, en cambio, el conocimiento sensorial como instrumento de la inteligencia, alcanza su mayor relieve porque, primeramente, proporciona la mayor parte de material para la formación de los conceptos intelectuales y porque, en segundo lugar, aun el pensamiento más abstracto debe conservar siempre por naturaleza la relación con imágenes sensibles. Por eso es de la mayor importancia para la formación de la inteligencia el prestar atención al conocimiento sensorial y un sano cultivo del mismo. — DE VRIES.

a) ARISTÓTELES, *De Anima* II c. 5-8, III; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentarios a «De Anima» de Aristóteles* II lec. 10, III lec. 6, *Summa theologica* I q. 78 a. 3-4; *b)* J. FRÖBES, *Lehrbuch der experimentellen Psychologie*, [3]1929 [trad. esp.: *Tratado de psicología empírica y experimental*, [3]1944]; E. JAENSCH, *Über den Aufbau der Wahrnehmungswelt*, 1928-1931; J. SCHWERTSCHLAGER, *Die Seele*, 1924; J. B. LOTZ, *Einzelding und Allgemeinbegriff*, en «Scholastik» 14 (1939) p. 321 ss; C. FABRO, *La fenomenologia della percezione*, Milán 1941; J. GREDT, *De cognitione sensuum externorum*, Roma [2]1924; [P. GARCÍA ASENSIO, *Huellas del espíritu en «mi» sensación «humana»*, en «Pensamiento» 9 (1953) pp. 177-197]; *d)* G. PICARD, *Essai sur la connaissance sensible d'après les scolastiques*, en «Archives de Philosophie» 4 (1926) 1; F. LEIST, *Die sensus interiores bei Thomas von Aquin*, 1940; E. J. RYAN, *The Roll of the «Sensus communis» in the Psychology of St. Thomas Aquinas*, Carthagena (Ohio) 1951; H. A. WOLESON, *The internal senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophic Texts*, Cambridge 1935; G. P. KLUBERTANZ, *The, Discursive Power*, St. Louis, 1952.

Contingencia. En lógica, el término contingencia designa una de las ↗ modalidades del juicio (*contingencia lógica*). En sentido amplio, contingencia significa, además, la modalidad contradictoriamente opuesta a ↗ necesidad, es decir, la posibilidad de no ser, de no existir de un ↗ objeto; en esta acepción, lo contingente abraza también lo imposible: lo que no puede ser en modo alguno, con mayor razón es posible que no sea. Pero la palabra contingencia se usa de ordinario en un sentido restringido; en tal caso, lo contingente excluye no solamente lo necesario sino también lo imposible, designando, por lo tanto, una esfera intermedia, es decir, todo aquello que puede ser o no ser; así, v.gr., el objeto correspondiente al juicio «la puerta está cerrada» es contingente.

La contingencia lógica de los juicios es, según lo dicho, expresión de la contingencia *óntica* del

objeto mismo; y ésta, por su parte, descansa, en última instancia, en la *contingencia metafísica* del ↗ ser de todo lo intramundano. En este sentido, es contingente todo ente al cual la existencia no es esencialmente necesaria. Tampoco los procesos físicamente necesarios (en virtud de las ↗ leyes naturales) poseen ya por ello necesidad esencial, sino que permanecen metafísicamente contingentes. Por supuesto que esta contingencia no constituye un hecho perceptible de modo inmediato, antes bien necesita demostración. Puesto que, según el principio metafísico de causalidad (↗ Causalidad [Principio de]), todo ente contingente es causado, la prueba de la contingencia del universo es la fase decisiva en toda demostración «causal» de la existencia de Dios (↗ Dios [Demostración de]), es decir, en toda demostración en que se concluye la existencia de Dios como Autor, o sea, Creador del ente empíricamente dado. Sin embargo, la contingencia de todo ente intramundano no denota una mera dependencia respecto a Dios en el primer comienzo del ser, sino que, tan pronto como se ha pensado hasta el fondo la noción de contingencia, aparece claro que todo contingente sólo puede existir mientras y en cuanto es continuamente sostenido por la acción conservadora de Dios. — DE VRIES.

d) A. BECKER-FREYSENG, *Die Vorgeschichte des philosophischen Terminus «contingens»*, 1938; C. FABRO, *Intorno alla nozione «tomista» di contingenza*, en «Rivista di filosofia neoscolastica» 30 (1938) pp. 132-149; ↗ Posibilidad, ↗ Causalidad (Principio de), ↗ Dios (Demostración de).

Contradicción (Principio de). El principio de contradicción, o más exactamente, el principio de no contradicción, es considerado con razón por la escolástica clásica como el principio primero (↗ Principios del conocimiento), es decir, como aquel principio universal cuya intelección tiene para todo nuestro pensar la más fundamental importancia. Con menor fortuna, algunos filósofos modernos pretendieron colocar en primer lugar el llamado *principio de identidad* y no el de contradicción. Si tal principio no ha de ser una mera tautología («lo que es, es»; A=A) o una forma del principio de contradicción, su sentido queda indeterminado y no todos lo explican de la misma manera. *Aristóteles* formuló el principio de contradicción: «Es imposible que lo mismo (el mismo determinante) convenga y no convenga al mismo ente simultáneamente y en el mismo respecto» (Metaf. 4, 3; 1005 b 19 s). Este principio descansa en el concepto de ↗ ser y en la incondicionada incompatibilidad del ser con el no ser; del ente (es decir, de algo que posee el ser) dice que en cuanto (= en el tiempo y aspecto en que) es no puede no ser. — De lo dicho se infiere que el principio de contradicción enuncia ante todo algo del ente mismo; pertenece, pues, en primer término, a la ontología, no a la lógica. El principio lógico de contradicción se funda en el ontológico. Expresa que dos proposiciones mutuamente contradictorias no pueden ser verdaderas; que, por lo tanto, nunca puede afirmarse y negarse lo mismo. El mantenimiento de este axioma es la primera condición de todo pensar ordenado. — DE VRIES.

a) ARISTÓTELES, *Metafísica* IV, c. 3-8; *b)* L. FUETSCHER, *Die ersten Seins- und Denkprinzipien*, 1930; G. MANSER, *Das Wesen des Thomismus*, Friburgo (Suiza) [3]1949 [trad. esp.: *La esencia del tomismo*, 1947]; [J. ITURRIOZ, *La fórmula del prin-*

cipio de contradicción, en «Pensamiento» 8 (1947) pp. 275-308].

Cosa. El término alemán correspondiente «Ding» guarda conexión con «denken»: pensar, y significa, por tanto, «lo pensado». Su versión latina «res» tiene la raíz común con el verbo «reor», expresando «lo que se piensa o cree». De hecho, cabe distinguir en el significado del término cosa tres etapas. Primeramente designa el ser individual concreto, espacio-temporal que nos sale al encuentro en la experiencia sensible; así hablamos, por ejemplo, del «mundo de las cosas». Indudablemente, el hombre puede ser también denominado cosa; no obstante, solemos contraponerlo a las cosas, porque lo consideramos persona espiritual, no meramente una de aquéllas. En sentido más amplio, cosa denota el ↗ objeto acerca del cual hablamos o pensamos, formulamos proposiciones o emitimos juicios; comprende entonces lo abstracto (el número, la justicia) y lo suprasensible (Dios). En este plano es donde surge la cuestión gnoseológica: ¿es accesible para nosotros la ↗ cosa en sí? En la más profunda acepción metafísica, «res» (cosa) pertenece a los determinantes fundamentales del ser (↗ Trascendentales) y, por lo mismo, de todo ente en general. Unido lo más íntimamente posible con el de «ente», el concepto de «cosa» tiene como contenido la esencia estática, el «ser tal» del ente, mientras que el concepto de «ente» destaca la existencia dinámica. — LOTZ.

a) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1 a. 1; M. HEIDEGGER, *Das Ding* («Gestalt und Gedanke. Jahrbuch der bayerischen Akademie der schönen Künste», 128-148) 1951; *b)* M. MÜLLER, *Sein und Geist*, 1940; K. RAHNER, *Geist in Welt*, 1939; J. LOTZ, *Einzelding und Allgemeinbegriff*, en «Scholastik» 14 (1939) pp. 321-345; *c)* B. NOLL, *Kants und Fichtes Frage nach dem Ding*, 1936; W. STERN, *Person und Sache*, 1923-1924; A. GROTE, *Die Welt der Dinge*, 1948.

Cosa en sí. La expresión «cosa en sí» (Ding-an-sich) fué puesta en circulación por *Kant;* significa la cosa, el ente, tal como existe independientemente de nuestro conocimiento; el ente real, por lo tanto, en oposición al ↗ fenómeno que no existe «en sí», sino sólo «para nosotros». Kant llama también a la cosa en sí *νοούμενον*, oponiéndolo al fenómeno, es decir, objeto del entendimiento opuesto al objeto de los sentidos, porque únicamente puede ser dado en una intuición intelectual, no en una intuición sensible. Según Kant, es posible pensar la cosa en sí de manera indeterminada; pero no «conocerla», es decir, determinar su esencia. Por eso, en oposición al ↗ realismo, el ↗ criticismo kantiano es ↗ fenomenalismo. — DE VRIES.

d) M. WUNDT, *Kant als Metaphysiker*, 1924; E. ADICKES, *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie*, 1929; [F. BATTAGLIA, *La cosa in se*, en «Ann. d. R. Univ. di Cagliari», 1927-28].

Creación (1) significa, primeramente, lo creado (↗ Mundo), y en segundo lugar (2) el crear, es decir, la libre producción de una cosa según su ser entero. Creación (2) en este sentido (teísta) es creación de la nada. Lo cual no significa que la nada haya tenido que preceder temporalmente a lo creado ni tampoco que la nada sea una especie de materia de la cual habría sido producido, ni quiere decir tampoco que ninguna causa eficiente ha intervenido en la pro-

ducción, sino únicamente que lo creado no ha sido producido de ninguna materia preexistente. Toda producción distinta de la creación es una actividad sobre algo que ya existe y ella ha cambiado. Pero la creación tiene lugar sin verdadero ↗cambio. Por eso no es un proceso temporal, aunque con ella puede comenzar un tiempo. Considerada como actividad de Dios, es su acto interno de voluntad, que no se distingue de su esencia y cuyo poder hacia el exterior tiene como efecto el mundo, pero de tal manera, que sin mutación interna podría también no tenerlo.

Por creación (3) en sentido neutral, ni teísta ni panteísta, se entiende el origen del mundo dependiente del ↗Absoluto, sin indicar con mayor detalle la clase de dependencia. En el ↗panteísmo, el vocablo creación denota o un despliegue del Absoluto en formas finitas (despliegue parecido de alguna manera a él), conservando la identidad substancial con dicho Absoluto (4), o una auténtica, pero necesaria producción del ser del universo (5). Por esta necesidad Dios y el mundo son opuestos polares que se exigen mutuamente. Ambas concepciones destruyen la verdadera infinitud (↗ Infinito) y ↗trascendencia de Dios.

Que Dios ha producido el mundo por creación (2), resulta de la ↗contingencia de éste. El crear compete sólo a Dios, Causa Primera, porque procede del poder sobre el ser, no del poder sobre tal o cual ser. El ente creado no puede intervenir en la creación de una cosa ni como causa principal coordinada ni como ↗causa instrumental subordinada. No lo primero, porque la creación se refiere esencialmente al ser entero de lo que ha de crearse; y tampoco lo segundo, porque la creación es producción de la nada, y la causa instrumental o prepara algo ya existente para la acción de la causa principal, o transmite a lo existente la acción de la misma. — Síguese de ahí que un demiurgo (= un *formador del universo* dependiente de Dios) entra en consideración a lo sumo como ordenador del mundo, no como creador del mismo. Con todo, no tenemos motivo alguno para admitir tal ordenador universal distinto de Dios.

Conservación del mundo: De la esencial dependencia de la criatura en el primer momento de su existencia con respecto a la eficacia omnipotente de Dios, resulta necesariamente su dependencia igual e inmediata también para la continuación en el ser, puesto que ésta no modifica en modo alguno la esencia de las cosas. La *aniquilación* del universo consistiría, pues, en la mera cesación del influjo conservador de la existencia; una actividad no podría aniquilar el mundo, porque la nada no puede ser término de una actuación. El que Dios no pueda tener motivo alguno para la aniquilación total del mundo, guarda relación con la necesaria ordenación de éste (↗Mundo) al ser espiritual y con la ↗inmortalidad de dicho ser.

Cabe considerar el *fin de la creación* desde la criatura o desde el Creador. El mundo o creación (1) tiene su fin en Dios en cuanto que se manifiesta en él de manera finita su infinita plenitud ontológica (= *glorificación de Dios).* Puesto que esta manifestación carecería de sentido sin un espíritu finito que la percibiera, una creación sin seres racionales creados parece imposible. Los seres irracionales están, pues (en su totalidad), ordenados a Dios sólo por

medio de los racionales; los racionales, inmediatamente. — Debido a su perfección infinita, Dios no puede querer alcanzar con la creación (2) un bien para sí. Objetivo de la creación es la infinita perfección ya existente de Dios en cuanto que quiere comunicarla por medio de la imitación finita. Este objetivo confiere, ciertamente, plenitud de sentido a la voluntad creadora divina, pero no la hace necesaria. Refiriéndose a Dios no cabe hablar de motivo en acepción propia, pues Dios crea el mundo permaneciendo inmóvil en su Ser (↗ Inmutabilidad).

En sentido metafórico se da el nombre de creación (6) a toda producción en la cual aparece algo nuevo que aparentemente no es deducible por entero de los elementos reunidos. En esta acepción debe caracterizarse como creadora la actividad peculiar de la vida intelectual. — NAUMANN.

a) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica* I, q. 44-46; *Summa contra Gentiles* II, c. 6-10, 15-27; sobre el fin de la creación; *Summa contra Gentiles* III, c. 16-24; SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae*, d. 20-21; *b)* ESSER-MAUSBACH, *Religion, Christentum, Kirche* I, 1911, pp. 275-302; LEHMEN-BECK, *Theodizee*, [4] y [5] 1923, pp. 196-216; J. STUFLER, *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin über den Endzweck des Schöpfers und der Schöpfung*, en «Zeitschrift für katholischen Theologie» 41 (1917) pp. 656-700; J. SANTELER, *Zur Lehre von der Schöpfung*, en «Zeitschrift für katholischen Theologie» 69 (1947) pp. 209-227; A. D. SERTILLANGES, *L'Idée de création et ses retentissements en philosophie*, 1945; [A. GRÉGOIRE, *Immanence et transcendance*, París 1939; A. GONZÁLEZ ALVAREZ, *Teología natural*, 1949; G. MANSER, *La esencia del tomismo* (trad. esp.), 1947; R. PUIGREFAGUT, *La ciencia moderna y el problema de la creación*, en «Pensamiento» 10 (1954) pp. 35-51, 169-188;] *c)* J. BAUER, *Kausalität und Schöpfung*, 1947; *e)* C. GRÖBER, *Handbuch der religiösen Gegenwartsfragen*, 1936, p. 573 ss; LOTZ-DE VRIES, *Die Welt des Menschen*, [2]1951, p. 291 ss [trad. esp.: *El mundo del hombre*, 1954].

Cristiana (Filosofía). El problema de la filosofía cristiana se plantea porque, por un lado, ↗ filosofía, en oposición a ↗ teología, denota un saber fundado en argumentos racionales humanos, no en la ↗ revelación divina; y, por otro, determinadas formas históricas del pensamiento a las que sin vacilar suele denominarse «filosofía», como la filosofía ↗ patrística y la ↗ escolástica medieval y postmedieval, no se comprenden sin admitir en ellas una profunda influencia de la fe cristiana. Algunos pensadores católicos *(Mandonnet, Manser)* intentan evitar la dificultad negando a la «filosofía» de los Padres de la Iglesia y a la escolástica primitiva el carácter de saber filosófico en sentido propio y considerando el ↗ aristotelismo escolástico como una filosofía de naturaleza puramente racional, independiente de la revelación; la noción «filosofía cristiana», según ellos, incluiría en realidad una contradicción interna. Sin embargo, esta concepción no podría hacer plena justicia a la realidad histórica. Otros se inclinan a abandonar la noción usual de filosofía por demasiado racionalista y a establecer un «filosofar en la fe» como única forma posible de filosofar para el cristiano. Este modo de pensar parece moverse en los aledaños del tradicionalismo. *Maritain* exige, al menos para la filosofía moral, partir de principios tomados de la revelación.

Para resolver el problema hay que distinguir entre el concepto general de filosofía y las formas históricas concretas de su realización; el concepto de filosofía en cuanto tal nada dice con respecto

al predicado «cristiano»; la cuestión afecta, pues, sólo a determinadas formas de la filosofía aparecidas en el curso de la historia, como la patrística y la escolástica. En ellas hay que trazar una ulterior distinción entre la fundamentación lógica (demostración) de sus contenidos doctrinales y la influencia, el estímulo y el fomento psicológicos que el pensamiento recibe de todo cuanto actúa sobre el alma del filósofo. Para que pueda hablarse de filosofía (no de teología) se requiere que la fundamentación lógica descanse únicamente en proposiciones y objetos accesibles a la razón natural; si se partiera de proposiciones de fe en cuanto tales no cabría hablar de filosofía. Pero ello no excluye el que la fe cristiana ayude psicológicamente de diversas maneras, v.gr., estimulando el planteamiento de nuevas cuestiones, insinuando nuevos intentos de solución, facilitando la comprensión de verdades suprasensibles al favorecer la formación de conceptos «análogos». Es indudable que la fe ha influido también de esta manera en la filosofía escolástica. En este sentido la denominación de «filosofía cristiana» queda justificada. De lo dicho se infiere que no puede negarse a una doctrina el auténtico carácter filosófico por el mero hecho de encontrarse solamente en pensadores cristianos y haber permanecido oculta incluso para los mayores filósofos ajenos al cristianismo. Piénsese, por ejemplo, en la doctrina de la ↗ creación. — De Vries.

a) San Buenaventura, *De reductione artium in theologiam;* Santo Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* l. 1, c. 4; León xiii, *Encíclica «Aeterni Patris»*; *b)* La philosophie chrétienne (Journée d'études de la Société thomiste), 1933; J. Maritain, *De la philosophie chrétienne,* 1930; J. de Vries, *Christliche Philosophie,* en «Scholastik» 12 (1937) pp. 1-16; *Acta secundi Congressus Thomistici,* Turín 1937; H. Meyer, *Christliche Philosophie?,* en «Münchener Theologische Zeitschrift» 2 (1951) pp. 390 ss; [O. N. Nicolás Derisi, *Concepto de filosofía cristiana,* [2]1943; J. Iriarte, *La controversia sobre la noción de filosofía cristiana,* en «Pensamiento» 1 (1945) pp. 7-21; É. Gilson, *Notes bibliographiques pour servir à l'histoire de la notion de philosophie chrétienne,* en *L'Esprit de la philosophie médiévale,* 2.ª serie, 1932, pp. 279-290; R. Jolivet, *La philosophie chrétienne et la pensée contemporaine,* París 1932; A.-D. Sertillanges, *Le christianisme et les philosophies,* 2 vols. 1941]; G. Manser, *Gibt es eine christliche Philosophie?,* en «Divus Thomas» (Friburgo) 1936, pp. 87-122; M. Blondel, *Le problème de la philosophie catholique,* París, 1932; [del mismo: *La philosophie et l'esprit chrétien* i, 1944, ii 1946.]

Criticismo, en oposición al ↗ dogmatismo, que presupone sin examen la validez de nuestro conocimiento, especialmente del metafísico, y al ↗ escepticismo, para el que la última palabra radica en la duda universal, es, tomado en general (1), aquella actitud de la mente que hace depender el destino de la filosofía especulativa, sobre todo de la metafísica, de una previa investigación acerca de la capacidad y límites de nuestro conocimiento. En la mayoría de los casos, el término «criticismo» (como a menudo los nombres terminados en «ismo») tiene un sentido accesorio censurable, denota un exceso de crítica, una unilateral acentuación de la actitud crítica. En acepción (2) estricta, histórica, la palabra criticismo designa la filosofía, particularmente la gnoseología, de *Kant.* Puesto que muchos de sus conceptos fundamentales han pasado al léxico filosófico universal, y su sentido no puede apenas comprenderse si

no es en conexión con el edificio doctrinal entero, damos a continuación una breve ojeada a las partes más importantes de su doctrina y una interpretación de sus ideas básicas en cuanto éstas no son objeto de estudio en otros lugares.

La confusión existente en las doctrinas metafísicas hace que a *Kant* aparezca como indispensable una inquisición preliminar acerca de si nuestra razón, en general, es apta para el conocimiento metafísico. Al dar a este examen el nombre de *Crítica de la razón pura*, se indica ya con ello un importante supuesto que él hace ya tácitamente desde un principio: toda metafísica, y en general todo conocimiento de validez universalmente incondicionada, ha de fundarse en un «*conocimiento puro*», en una «*razón pura*», es decir, en un conocimiento o razón independiente de la experiencia (sensación). Todos los contenidos de conciencia que se verifican mediante una «*afección*», un «*ser-afectado*» de los sentidos, es decir, mediante una impresión que los sentidos reciben de las ↗ cosas en sí, son y permanecen meramente sensibles, meramente «empíricos» y accidentales: la idea de que el entendimiento, por una ↗ abstracción creadora, puede extraer de aquéllas un contenido intelectual, está lejos de Kant. ¿De dónde proceden, pues, los conocimientos incondicionadamente necesarios, cual se encuentran en los juicios sintéticos a priori (↗ Síntesis) de la matemática y, como Kant supone, también de la ciencia natural «pura»? No entra en consideración como fuente de los mismos una «*intuición intelectual*» pura, porque nuestro entendimiento no es un «*entendimiento intuitivo*» (tal es para Kant sólo la inteligencia divina en cuanto hace brotar de sí las cosas reales). A nuestro entendimiento le pertenece únicamente la *espontaneidad* del pensar, o sea, el activo unir (la síntesis) lo múltiple dado en la intuición sensorial para construir la unidad de un ↗ objeto, lo cual se realiza poniendo lo múltiple bajo un solo concepto. Ha de haber, por lo tanto, «*conceptos puros*» que estén basados en el entendimiento independientemente de toda experiencia (↗ A priori) y sean el fundamento primitivo de la necesidad y universalidad incondicionadas de los conocimientos científicos; estos conceptos son las ↗ categorías. Pero también la *intuición sensible*, caracterizada por su receptividad (capacidad de recibir impresiones) en oposición a la intuición intelectual creadora y al pensamiento, debe basarse en ↗ formas de la «*intuición pura*», puesto que, v.gr., en la geometría se conocen como incondicionadas relaciones espaciales intuitivas. Así surge para Kant la tarea de poner al descubierto de manera concreta las *formas* a priori *de la intuición* y *del pensamiento* mediante una investigación ↗ trascendental de nuestras aptitudes cognoscitivas.

La *estética trascendental* realiza este propósito por lo que concierne a la *sensibilidad*, cuyas formas a priori resultan ser las *intuiciones* de *espacio* y *tiempo*. La *analítica trascendental* investiga el «entendimiento» juzgador y deduce de las diversas clases de juicios los *conceptos puros del entendimiento o categorías*. Como que estos conceptos no son abstraídos de un objeto dado, la validez de los mismos no se funda en la experiencia; su justificación *(«deducción»)* sólo puede ser *trascendental*, es decir, se les muestra como *principios constitu-*

tivos del conocer; sin ellos no puede haber «objeto» alguno de conocimiento, o sea, ninguna unidad de una multiplicidad sensorial universalmente válida, ningún juicio de validez universal. Condición suprema de todo conocimiento objetivo es la *apercepción trascendental* o autoconciencia, a la cual es referido todo contenido de conciencia y que, por ello, es la suprema condición de toda unidad objetiva. De la deducción trascendental se infiere la limitación de nuestro conocimiento al mundo de los sentidos que en cuanto tal no existe en sí, sino únicamente como mundo de ↗fenómenos, constituido por nuestra intuición del espacio y del tiempo. Pues sin la materia sensible las categorías son *conceptos vacíos*, por los que, ciertamente, podemos pensar de manera enteramente indeterminada, la cosa en sí; pero no «conocerla», es decir, determinarla en su esencia. Sin embargo, el concepto de ↗cosa en sí y de todo el *mundo inteligible*, o mundo real, cognoscible solamente mediante una intuición intelectual, sigue siendo un *«concepto límite»* necesario «para limitar las pretensiones de la sensibilidad» (pues de no haber cosa alguna detrás de los fenómenos, éstos serían ya el ser último, incondicionado). Por lo tanto, según Kant, el ente en sí no está sujeto a las condiciones de la sensibilidad (espacio y tiempo). Esto vale también del «yo» en sí y de su *«carácter inteligible»*, el cual, en la libre actuación propia sin ninguna sucesión temporal, pone el *«carácter empírico»* del individuo y de toda la serie de las acciones empíricas temporales enlazadas entre sí con rigurosa necesidad causal.

A decir verdad, toda metafísica científica se hace ya imposible por los resultados de la analítica trascendental. La *dialéctica trascendental*, que viene a continuación investigando los *conceptos de la razón* o *ideas* conductoras del pensar razonador, discute explícitamente con la metafísica racionalista contemporánea intentando presentar como *ilusión trascendental* sus argumentos racionales. Estas ideas, deducidas (bastante artificiosamente) de los modos de raciocinio, son: la *idea cosmológica*, o idea del mundo como suma de todos los fenómenos; la *idea psicológica*, o idea del yo como unidad incondicionada del sujeto pensante; y la *idea teológica*, o idea de Dios como condición incondicionada de todos los objetos del pensar en general. Teoréticamente no se prueba que a dichas ideas corresponda un ser en sí; el intento de realizarlo conduce necesariamente a ↗antinomias, *paralogismos*, es decir, raciocinios sofísticos (sobre todo en la psicología especulativa. que confunde el sujeto trascendental indeterminado con la substancia simple del alma) y a las demostraciones de la existencia de Dios (↗Dios [Pruebas de la existencia de]) que Kant tiene, asimismo, por falaces. El sentido positivo de las ideas es el de ser *principios reguladores del conocimiento*, es decir, deben impulsar a nuestro espíritu a acercarnos, por el continuo avance del pensamiento, a la incondicionada unidad de un sistema, aunque no podamos jamás alcanzar este objetivo. Ciertamente, la razón especulativa no puede descubrir tampoco en las ideas contradicción alguna; así, la idea de Dios especialmente sigue siendo el *«ideal de la razón pura»*. De esta manera se deja libre el camino a una metafísica irracionalista que debe mostrar la libertad de la voluntad, la inmor-

talidad del alma y la existencia de Dios como ↗ postulados de la razón práctica.

Para el influjo histórico del criticismo, ↗ Idealismo, ↗ Idealismo alemán, ↗ Neokantismo. La crítica del criticismo ha de atender principalmente a sus bases y supuestos: ↗ Conciencia, ↗ Abstracción, ↗ Esencia (Conocimiento de la), ↗ Principios del conocimiento. — Además ↗ [153-170, 176-181, 215, 227, 230]. — DE VRIES.

b) B. JANSEN, *Die Religionsphilosophie Kants*, 1929 (existe trad. franc.: París 1934); CH. SENTROUL, *Kant und Aristoteles*, 1911 [trad. franc.: *Kant et Aristote*, 1913; del mismo: *La philosophie religieuse de Kant*, Bruselas 1912]; C. NINK, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 1930; J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, Bruselas, III [3]1944 y V [2]1949; E. PRZYWARA, *Kant heute*, 1930; H. J. DE VLEESCHAUWER, *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, 3 vols., Amberes 1934-1937; del mismo: *L'évolution de la pensée kantienne*, París 1939; W. BRUGGER, *Kant und das Sein*, en «Scholastik» 15 (1940) 363-385; [A. DE CONINCK, *L'analytique transcendentale de Kant* I, 1955]; *c)* O. KÜLPE, *Immanuel Kant*, [4] 1917 [trad. esp.: *Kant* 1929]; B. BAUCH, *I. Kant*, 1917; K. VORLÄNDER, *I. Kant. Der Mann und das Werk*, 1924; A. RIEHL, *Der philosophische Kritizismus*, I [3]1924, II-III [3]1925-26; M. WUNDT, *Kant als Metaphysiker*, 1924; M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929 [trad. esp.: *Kant y el problema de la metafísica*, 1954]; E. HERRIGEL, *Die metaphysische Form*, 1929; H. J. PATTON, *Kant's Metaphysics of Experience*, Londres 1936; M. AEBI, *Kants Begründung der «deutschen Philosophie»*, Basilea 1947; G. MARTIN, *I. Kant. Ontologie und Wissenschafstheorie*, 1951; *e)* B. JANSEN, *Der Kritizismus Kants*, 1925; S. VANNI-ROVIGHI, *Introduzione allo studio di Kant*, como 1945 [trad. esp.: *Introducción al estudio de Kant*, 1948].

Cualidad se llama, en general, todo *modo de ser*, ya pertenezca a la esencia, ya se le agregue. En sentido estricto son cualidades todas las ↗ formas accidentales. Como ↗ categoría especial, la cualidad es un determinante de la substancia, determinante interno, absoluto y distinto de la ↗ cantidad, v.gr., la rojez, la redondez, la elasticidad. Como determinante interno acrecienta la riqueza ontológica de la substancia (en oposición a los determinantes exteriores, como el lugar y el tiempo), pero sin variar su esencia (en oposición a la forma substancial). Como ↗ accidente absoluto la cualidad determina a la substancia con relación a sí misma, no directamente con relación a otro (al revés de la relación). La cualidad se diferencia de la cantidad, que confiere a su sujeto o portador extensión y divisibilidad, en que en sí es indivisible, dejando de serlo únicamente cuando depende de un sujeto extenso. El que la cualidad sea algo distinto de la substancia y de la cantidad de los cuerpos, depende de que haya cambios corpóreos internos, irreductibles a meros cambios locales de las partes (↗ Mecanicismo). La unidad de la cualidad en sujetos diversos se denomina *semejanza*. — En lógica, desígnase como cualidad del juicio su carácter afirmativo o negativo. ↗ Cualidades sensoriales, Intensidad. — BRUGGER.

a) ARISTÓTELES, *Categorías*, c. VIII; *Metafísica* V, c. 14; *b)* P. HOENEN, *Cosmología*, Roma 1936, pp. 135-204; [del mismo autor: *Filosofia della natura inorganica*, Brescia 1949;] C. NINK, *Ontologie*, 1952; [A. G. VAN MELSEN, *The philosophy of nature*, Pittsburgh-Lovaina [2]1954;] *e)* L. BAUR, *Metaphysik*, [3]1935, § 38.

Cualidades sensoriales. Son datos correspondientes a una quididad considerados tal cual se pre-

sentan a la sensibilidad de un sujeto ↗ sentiente y ↗ percipiente, a saber: como estados propios de la naturaleza o del movimiento de los cuerpos. De tales datos, unos se manifiestan (como *sensibile commune)* en los dominios de varios ↗ sentidos, otros pertenecen de manera exclusiva (como *sensibile proprium)* a uno solo de ellos. La acotación de los distintos sentidos en su diversidad psicológicamente experimentable se realiza de acuerdo con estos últimos datos. Mientras un ↗ realismo extremoso quiere trasladar formalmente al mundo de los objetos la multiformidad de *cualidades sensoriales* inmanentes en el sujeto que sólo corresponden a un sentido (v.gr., el color, el sonido), el ↗ idealismo gnoseológico exagerado no ve absolutamente ningún acceso desde dichas cualidades a las cualidades de la cosa. Según el realismo moderado, las cualidades sensoriales han de concebirse como estados subjetivos correspondientes producidos por el hecho de que el sujeto que percibe traduce para sí y de manera proporcionada a su propia estructura los datos trascendentes, estando condicionada también por la disposición del objeto la naturaleza de esta traducción. La objetividad (↗ Objetivo) del conocimiento se halla así suficientemente a salvo, debiendo éste entenderse en forma semejante a la identificación de una substancia química por sus reacciones. Dentro del campo de las diversas cualidades sensoriales hay que admitir varios grados entre la objetividad y la subjetividad: la forma, el tamaño y el movimiento son más objetivos; el color, el sonido, el olor, más subjetivos. La vinculación de las cualidades sensoriales al sujeto preséntase con especial relieve en la ley de las *energías específicas de los sentidos,* a menudo llamadas también cualidades sensoriales específicas (2): cada sentido tiene una disposición para reaccionar que le es exclusiva y responde, en forma igual y específicamente determinada por la naturaleza de aquél, a cualidades objetivas realmente distintas, de suerte que, a pesar de la diversidad objetiva de los excitantes, aparece una similitud de cualidades sensoriales orgánicamente condicionada (así las ondas y la presión, al encontrarse con la vista, producen la misma cualidad). La distinción entre *cualidades sensoriales primarias* y *secundarias* significa unas veces la diferencia entre *sensibile commune* y *sensibile proprium;* y otras, la diferencia entre cualidades sensoriales objetivas y subjetivas. — TRAPP.

b) H. GRÜNDER, *De qualitatibus sensibilibus,* 1911; H. OSTLER, *Die Realität der Aussenwelt,* 1912, pp. 381-418; J. SEILER, *Philosophie der unbelebten Natur,* Olten 1948; J. DE VRIES, *Denken und Sein,* 1937, pp. 204-208 [trad. esp.: *Pensar y ser,* [2]1953]; *e)* A. BRUNNER, *Die Grundfragen der Philosophie,* 1933, p. 139 ss [trad. esp.: *Ideario filosófico,* 1936].

Cuerpo. I. Reciben el nombre de cuerpos las cosas que nos rodean y son sensorialmente perceptibles. Características comunes a todos los cuerpos son la extensión (↗ Cantidad) y el llenar un ↗ espacio limitado. Mientras la primera condiciona la extraposición de las partes de un cuerpo entre sí, la *impenetrabilidad* concierne a la exclusión de otro cuerpo del espacio ocupado por el primero. Su fundamento lo constituyen fuerzas repelentes. La *compenetración* de cuerpos significaría que varios de ellos ocupan el mismo espacio.

Naturalmente, esto no es posible, aunque tampoco entraña contradicción interna alguna. No se da compenetración (desde el punto de vista filosófico) en la *disolución* que contiene en un disolvente líquido una materia disuelta finamente dividida, ni en la mezcla de cuerpos gaseosos.

La cuestión relativa a la existencia de un mundo corpóreo independiente de la conciencia la plantea la ↗ gnoseología. Dicha existencia es afirmada por el ↗ realismo y negada por el ↗ idealismo y el ↗ fenomenalismo. El problema de la esencia del ente corpóreo se cuenta entre los fundamentales de la ↗ filosofía natural. Ésta ha de dilucidar, sobre todo, si la apariencia sensible, más concretamente, la extensión y la impenetrabilidad, coinciden o no con la esencia del cuerpo. Según *Descartes*, la esencia de los cuerpos consiste en la extensión misma. Según la concepción escolástica, a la esencia de lo corpóreo pertenece únicamente la inamisible ordenación a la extensión y a la impenetrabilidad real, pero no el que dichas propiedades se den actualizadas.

Otras cuestiones en torno a la esencia de los cuerpos atañen a la relación de sus partes entre sí y con respecto al todo (↗ Divisibilidad): ¿origínase el todo de la composición de partes dadas ulteriormente indivisibles (así habla el ↗ atomismo) o existe antes que las partes, siendo éstas, a su vez, susceptibles de división ilimitada? ¿están las partes separadamente en el espacio por su misma esencia o sólo por mutuo influjo dinámico (↗ Dinamismo)? — Tanto la multiplicidad-unidad, que se manifiesta en la divisibilidad de lo corpóreo, como el problema del ↗ cambio conducen a la cuestión más profunda de si la esencia del ente corpóreo resulta de uno o de varios principios fundamentales. Esto último lo enseña el ↗ hilemorfismo con la doctrina de la composición esencial de ↗ materia prima y forma substancial.

Problemas especiales sobre la esencia de los cuerpos surgen de lo que la moderna ciencia natural enseña acerca de ellos. La totalidad del mundo corpóreo está construida con 92 substancias fundamentales a las que la química designa con el nombre de *elementos*. Filosóficamente hablando, un elemento es una substancia fundamental que no puede descomponerse en substancias cualitativamente diversas. Ignoramos si, tomando la palabra en este sentido, hemos penetrado ya hasta los elementos del ente corpóreo. Los elementos químicos muestran en sus propiedades múltiples relaciones que posibilitan una disposición sistemática de los mismos en el llamado sistema periódico. Las partes últimas en que puede dividirse un elemento sin perjuicio de su esencia se denominan *átomos* (↗ Atomismo).

Las substancias químicamente compuestas se originan a partir de los elementos por reunión de varios de ellos en una *combinación química*. El último sillar de una combinación es la *molécula*, para cuya constitución se unen varios átomos mediante fuerzas químicas. En oposición a la combinación, un *agregado* es una reunión menos coherente de varios cuerpos sin que de ella resulte una nueva substancia unitaria. — Aquí se suscita en seguida la cuestión de la *diversidad de cuerpos*. Ésta puede ser *numérica* y *específica*. La primera expresa que existe una multitud de ellos y que el universo entero no constituye un solo cuerpo, como el ↗ monismo enseña. Y debe admitirse la exis-

tencia de la segunda (en sentido científico-natural) entre las diversas substancias químicas, ya sean elementos o combinaciones. Cierto que tanto unos como otros están, en última instancia, constituidos por las mismas partículas elementales: protones, neutrones y electrones, dispuestos de manera distinta, pero sólo accidentalmente variante para constituir un todo; mas, aun siendo esto así, dan origen a substancias que reciben con razón el calificativo de distintas. En cambio, la diferencia entre cuerpos vivientes y no vivientes es esencial hasta el punto de no poder ser superada por ningún ↗ cambio accidental (↗ Vitalismo). Un problema ulterior planteado por la ciencia natural es el de la relación (identidad o distinción) entre masa y energía.

Mientras la ciencia y filosofía de la naturaleza consideran cuerpos que se encuentran en ésta como cosas reales, la matemática trata de cuerpos como formas abstractas. Así, el *cuerpo geométrico* hace abstracción de todas las propiedades corpóreas, excepto de la extensión tri- (o pluri-) dimensional. Por *cuerpo algebraico* se entiende un conjunto cuyos elementos constituyen un todo cerrado, de tal suerte que toda combinación de varios elementos mediante operaciones racionales de cálculo da un elemento que, a su vez, pertenece al mismo conjunto, v.gr., el conjunto de los números racionales.

II. Entiéndese también por cuerpo el componente somático animado del hombre y de los animales. Como ↗ cuerpo o ente corpóreo, es una partícula del cosmos material; como «animado», muestra la subordinación de las leyes del acontecer puramente físico-químico a las de la vida orgánica. — El cuerpo humano desempeña, con respecto al ↗ alma del ↗ hombre, el múltiple papel de base, campo de expresión y objeto especial de su vivencia. «Base»: toda la actividad del alma sensitiva está tan íntimamente ligada a procesos somáticos que constituye, junto con éstos, la «única» actividad vital animal y sin ellos no puede existir. Indirectamente, por la unión con la vida sensitiva, la vida intelectual depende también del cuerpo de muchas maneras. En especial, recordemos sólo la importancia del cerebro y de los nervios, de la composición de la sangre y de las secreciones internas (hormonas), así como de la herencia para las vivencias y la acción anímicas. — «Campo de expresión» (↗ Expresión): muchas vivencias psíquicas no llegan a pleno desarrollo (incluso dentro del alma) si no pueden traducirse en el acontecer somático. La mirada, la fisonomía, la constitución, la actitud, el movimiento, las actividades orgánicas, manifiestan a menudo la peculiaridad y ritmo del vivir anímico. El contacto social de alma a alma se realiza por la vía de la acción somática (↗ Lenguaje). Unido al alma, el cuerpo forma el más elevado e importante «objeto» material «de vivencia» de aquélla, estimulando o retardando la vida psíquica.

Por su unión con el alma espiritual y la importancia que para ésta posee, el cuerpo humano adquiere una dignidad especial de la que el hombre no corrompido tiene también espontáneamente conciencia en la repugnancia natural al envilecimiento de aquél *(pudor)*. El hombre contrae una responsabilidad moral respecto a su cuerpo, que le impone la obligación de velar por él procurándole alimento, cuidados y ejercicio. Especialmente

se le origina el deber de aspirar a una recta disposición y subordinación de las fuerzas corporales. Para ello se requieren, entre otras cosas, la templanza (↗ Virtudes cardinales) y la *castidad* (ordenación racional de la vida sexual, cuyo abuso es la *deshonestidad* o *lascivia)*. El hombre no tiene derecho a disponer de la substancia de su cuerpo (↗ Suicidio). Una de las más importantes tareas de la formación del hombre completo es la de llegar a una justa valoración del cuerpo sin hacer de él un ídolo ni profesarle un odio maniqueo. — I. JUNK. — II. WILLWOLL.

I. *b)* SCHWERTSCHLAGER, *Philosophie der Natur* I, ²1922, pp. 174-223, 62-64; J. SEILER, *Philosophie der unbelebten Natur*, Olten 1948; E. BECHER, *Naturphilosophie*, 1914, pp. 192-195, 205-230; [A. G. VAN MELSEN, *The philosophy of nature*, Pitsburgo. Lovaina ²1954; P. HOENEN, *Filosofia della natura inorganica*, Brescia 1949;] TH. WULF, *Die Bausteine der Körperwelt*, 1935; L. DE BROGLIE, *Die Elementarteilchen*, 1943; *e)* LEHMEN-BECK, *Kosmologie*, ⁴ y ⁵ 1920, pp. 179-225; II. BERNHART-SCHRÖTELER-MUCKERMANN-TERNUS, *Vom Wert des Leibes in Antike, Christentum und Anthropologie der Gegenwart*, 1936; K. BÜHLER, *Ausdruckstheorie*, 1933 [trad. esp.: *Teoría de la expresión*, 1950]; W. HELLPACH, *Geopsyche*, ⁴1935 [trad. esp.: *Geopsique*, 1940]; F. DESSAUER, *Die Teleologie in der Natur*, 1949; F. VON HORNSTEIN-A. FALLER, *Gesundes Geschlechtsleben*, 1950 [trad. esp.: *Vida sexual sana*, 1951]; ↗ Alma y cuerpo (Relación entre), ↗ Expresión, ↗ Herencia.

Culpa es la decisión libre y, por lo mismo, imputable, contraria a la ley moral y al valor ético. Puesto que la obligación moral tiene su fundamento definitivo en la voluntad legisladora de Dios, la acción culpable no es la perturbación de un orden concebido como puramente impersonal, ni tampoco una mera oposición al valor moral, a la dignidad de la propia persona y a las exigencias éticamente importantes de personas ajenas, sino además *pecado*, es decir, una ofensa a la voluntad de Dios, al orden y a la finalidad establecidos por Él, más aún, a sus mismas majestad y bondad; el ↗ mal moral toma así el carácter de agravio e injuria personal. Sólo esta concepción hace justicia a la seriedad de una conciencia éticamente depurada, a la tradición avasalladora de los pueblos, al testimonio de la conciencia y a la posición real del hombre en el mundo, en el que debe prepararse para su destino último y eterno. Los grandes poetas y pensadores han encontrado en el sentimiento humano de la culpa el eco de esta profunda convicción: el pecado es el mayor de los males (↗ Mal), y precisamente, porque viola la santa voluntad y el orden divinos. Los ritos religiosos expiatorios de la mayor parte de pueblos demuestran lo mismo. El *sentimiento de culpa* no es, empero, ningún deshonor ni ninguna degeneración *(Nietzsche)*, sino expresión de la inviolable dignidad de la propia persona y de una conciencia fina y elevada. Evidentemente, hay también un sentimiento morboso de la culpa, que se basa en una ilusión. — Puesto que toda culpa atenta contra la ley de Dios, no existe el llamado *pecado filosófico*, el cual se supone cometido por un hombre inculpablemente desconocedor de Dios, pero que hace algo malo, y con todo no incurre en violación de la voluntad divina ni en su castigo, porque nada sabe de esta voluntad. Quien obra mal siente de alguna manera, por lo menos oscuramente, que comete un atentado contra un orden universal superior y se hace responsable de todas las consecuencias de su acción.

Una *culpa colectiva*, en el sentido de que la culpa de los jefes que asumen la responsabilidad de una comunidad implica o manifiesta sin más, es decir, sin atender a la participación o al consentimiento personal, la de todos los miembros de dicha comunidad, es incompatible con la naturaleza de la culpa en cuanto decisión libre y, por lo mismo, imputable. La comunidad, considerada como un todo, sólo se hace culpable por la culpa de los individuos, y ello en la medida en que cooperan o asienten a las decisiones de los jefes responsables, o sea por la negligencia al nombrarlos y vigilar su actuación. — SCHUSTER.

b) F. HÜRTH, *Schuld und Sühne*, 1931; M. BRUGGER, *Schuld und Strafe*, 1933; A. HORVATH, *Heiligkeit und Sünde*, Friburgo 1943; J. SCHUSTER, *Kollektivschuld*, en «Stimmen der Zeit» 139 (1946) pp. 101-117; R. EGENTER, *Gemeinschuld oder Strafhaftung?* (de «Theologie der Zeit», 1948, pp. 114-136); D. ZÄHRINGER, *Schuld und Schuldbewusstsein*, en «Benediktinische Monatschrift» 24 (1948) pp. 243 ss, 349 ss, 422 ss; [DEMAN, *Péché*, en *Dictionnaire de théologie catholique* 12, 261 ss; H. BEYLARD, *Le péché philosophique*, en «Nouvelle Revue Théologique» 62 (1935) pp. 590-616, 671-698;] W. SCHÖLLGEN, *Schuld und Verantwortung*, 1947; *c)* K. *JASPERS, *Die Schuldfrage*, 1946; G. STEIN, *Gedanken über die Schuld*, 1946.

Cultura. Este término, derivado del latino *colere* = cultivar, significa originariamente (1) el cuidado y perfeccionamiento de las aptitudes propiamente humanas más allá del mero estado natural (cultura como cultivo del espíritu). La Antigüedad y la Edad Media tenía para esta idea los términos *humanitas, civilitas*. En los siglos XVII y XVIII el concepto se amplió. Entonces se entendió también por cultura (2) aquello que el hombre añade a la naturaleza, sea en sí mismo, sea en otros objetos (cultura como suma de bienes culturales). Mientras, según esto, ↗naturaleza significa lo que es innato en el hombre y, además, lo que existe fuera de él sin su intervención, cultura abarca todo aquello que debe su origen a la intervención consciente y libre de aquél. Sin embargo, tanto el origen como el fin enlazan entre sí naturaleza y cultura. Pues la capacidad humana creadora de la cultura puede, en verdad, perfeccionarse después, pero originariamente hunde sus raíces en la naturaleza; es innata. La cultura, igualmente, encuentra su verdadero fin en el perfeccionamiento de la naturaleza del ↗hombre. La dirección y medida de la actividad creadora de la cultura están esencialmente determinadas por ella. Un despliegue cultural orientado contra la esencia del hombre, no es verdadera cultura, sino *seudocultura*.

Según que la actuación cultural se enderece inmediatamente a la persona del hombre y a su perfección o de modo especial a los objetos que subsisten con independencia de la existencia humana, cabe distinguir *cultura personal* (lengua, vida social, ciencia, moralidad, religión, etc.), y *cultura «real»*, de *res*=cosa (técnica, arte). No obstante, la mayor parte de las actividades culturales se extienden por las dos esferas. Mientras la cultura en sentido lato incluye la religión y la moralidad, en sentido estricto (3) se contrapone a ambas, designando en este caso la creación de cultura dirigida a fines intramundanos. La cultura meramente exterior y material recibe (en el área lingüística alemana) el nombre de *civilización*. Su misión es servir de base y su-

puesto a la cultura interior. En tanto que fomentada a costa de ésta, no pasa de *semicultura* siendo verdaderamente hostil a la cultura. Únicamente los bienes exteriores objetivos de la cultura pueden transmitirse por herencia. Los bienes ideales y personales de la misma deben ser adquiridos de nuevo por cada generación. ↗ Pedagogía. La posesión de la cultura se conserva sólo por el trabajo cultural. La cultura nace solamente por la colaboración de muchos en la comunidad humana. De las contribuciones culturales de los diversos pueblos se origina una *cultura de la humanidad* condicionada en su posibilidad por la capacidad de hablar, común a todas las razas. Un mínimo cultural es vitalmente necesario para el hombre. ↗ Cultura (Filosofía de la). — BRUGGER.

b) LEXIS, *Das Wesen der Kultur*, en *Kultur der Gegenwart* I, 1906, p. 1; R. RAST, *Vom Sinn der Kultur*, Lucerna 1941; [O. N. DERISI, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, ²1951;] *c)* A. SCHWEITZER, *Kultur und Ethik*, 1947; A. PORTMANN, *Natur und Kultur im Sozialleben*, ²1946; H. FREYER, *Typen und Stufen der Kultur*, en *Handwörterbuch der Soziologie* (ed. Vierkandt, 1931); [L. FROBENIUS, *La cultura como ser viviente* (trad. esp.), 1935; E. SPRANGER, *Ensayos sobre la cultura* (trad. esp.) 1947; M. SCHELER, *El saber y la cultura* (trad. esp.) 1934; J. HUIZINGA, *Entre las sombras del mañana. Diagnóstico de la enfermedad cultural de nuestro tiempo* (trad. esp.) 1936]; *d)* J. NIEDERMANN, *Kultur, Werden und Wandlungen des Begriffs und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder*, Florencia 1941; *e)* LOTZ-DE VRIES, *Die Welt des Menschen*, 1951, pp. 119-163 [trad. esp.: *El mundo del hombre*, 1954.]

Cultura (Filosofía de la). Mientras las ↗ ciencias del espíritu y, sobre todo, la *historia de la cultura*, intentan darnos una imagen completa del acontecer cultural, de sus formas *(morfología de la cultura)*, valores y obras, el objeto de la filosofía de la cultura es fundamentar las manifestaciones culturales (↗ Cultura), es decir, penetrar en su esencia, comprenderlas por sus causas y condiciones esenciales, reducirlas a sus fines últimos y determinar con ello la orientación y medida de la actividad creadora cultural. — Puesto que la cultura es complementación y perfección esencial del hombre, las líneas fundamentales de una filosofía de la cultura están necesariamente trazadas por la ↗ antropología filosófica, que nos dice lo que el hombre es, la ↗ ética, indicadora de lo que debe hacer, y la ↗ teología natural, que muestra el destino a que está naturalmente encaminado juntamente con los órdenes de la naturaleza y de la cultura en que se encuentra inserto. El fundamento último de estas disciplinas y, por lo mismo, de la filosofía de la cultura, es la ↗ metafísica. La diversa concepción que se tenga de ellas se exterioriza en otras tantas direcciones de la filosofía de la cultura. Ésta se cultiva como ciencia propia sólo desde el siglo XVIII. Respectivamente anexas a las distintas esferas de la cultura humana (↗ Ciencia, ↗ Arte, ↗ Religión, ↗ Historia, ↗ Lenguaje, ↗ Técnica, ↗ Educación, ↗ Sociedad, ↗ Derecho, ↗ Estado, etc.) hay ramas especiales de la filosofía de la cultura.

Debe distinguirse entre causas de la cultura y condiciones de la misma. Éstas propiamente no la originan, sino que explican sólo por qué se ha producido con mayor facilidad o de un modo determinado. Entre ellas se cuentan, v.gr., las condiciones geográficas de un pueblo, su lugar en la historia, época y modo del encuentro con otros pueblos y culturas, las orga-

nizaciones culturales ya creadas en orden a la actividad creadora cultural ulterior. Tales circunstancias condicionan de arriba abajo el movimiento cultural. No hay *progreso cultural* continuo ni siquiera *constancia cultural.* Las verdaderas causas de la cultura son las aptitudes y necesidades del hombre. Así, la ciencia brota del impulso a investigar, propio de la inteligencia especulativa; los órdenes económico, jurídico, social y la técnica, de la tendencia a ordenar, propia de la inteligencia práctica; el arte, del sentimiento estético y del impulso creador; la moralidad y la religión, del querer moral. La diversidad de disposiciones e inclinaciones del hombre, unidas a su perfeccionamiento preferido, conduce a las distintas *clases profesionales,* creadoras de cultura, que en su multiplicidad se complementan para el bien común. Sustentador y creador de la cultura es el hombre, no en aislamiento cerrado, sino como miembro de la comunidad. — Indudablemente, el fin de la cultura es en primer lugar la satisfacción de necesidades humanas, pero además el despliegue de la riqueza contenida en la naturaleza humana y, en consecuencia, la manifestación del hombre como trasunto de Dios Creador. El orden y medida del crear cultural dependen de que el individuo y la comunidad valoren justamente las necesidades del hombre, subordinando las inferiores a las superiores, y éstas a su fin último. Esencial en este punto es si el fin consistente en el perfeccionamiento del hombre (↗ Felicidad) se busca del lado de acá o en el más allá. La orientación ultramundana del hombre no anula las exigencias de la cultura, pero las subordina a la persona humana que rebasa lo terreno. — Poniendo de relieve la verdadera finalidad de toda cultura y los efectos del acontecer cultural real *(crítica de la época y de la cultura)*, la filosofía de la cultura debe influir también sobre la plasmación de la cultura respectiva *(reforma de la cultura)*. — BRUGGER.

b) R. VON NOSTIZ-RIENECK, *Das Problem der Kultur,* 1888; W. LEXIS, *Das Wesen der Kultur,* en *Kultur der Gegenwart* I, 1906, p. 1; A. DEMPF, *Kulturphilosophie,* 1932 [trad. esp.: *Filosofía de la cultura,* 1933]; B. REISER, *De cultura et philosophia culturae,* en «Angelicum» 14 (1937) pp. 355-416; J. MARITAIN, *Religion et culture,* París [2]1946; J. PIEPER, *Musse und Kult,* 1948; [M. SCHMAUS, *Teología de la cultura,* en «Revista de la Universidad de Madrid» 2 (1953) pp. 305-316]; *c)* H. FREYER, *Theorie des objektiven Geistes. Eine Einleitung in die Kulturphilosophie,* 1923; A. SCHWEITZER, *Kulturphilosophie,* 1948; *d)* M. GRABMANN, *Die Kulturphilosophie des heiligen Thomas von Aquin,* 1925 [trad. esp.: *La filosofía de la cultura de Santo Tomás de Aquino,* 1942;] A. SCHALLER, *Die europäische Kulturphilosophie,* 1940; ↗ Cultura.

Deducción. ↗ Raciocinio que pasa de lo universal a lo menos universal, a lo particular, o, en el caso límite, de lo universal a lo igualmente universal. Opónese a ↗ inducción. Desde *Bacon de Verulam* se formula al raciocinio deductivo la siguiente objeción: o se sabe que la premisa mayor contiene lo particular, o no. En el primer caso, la conclusión es conocida ya en dicha premisa; en el segundo, no se infiere con certeza, pues queda por saber si la mayor tiene validez universal. La objeción no advierte que el concepto universal empleado en la premisa mayor únicamente incluye la naturaleza común a todos los objetos que caen debajo de él, pero no indica cuáles son estos objetos. Por ejemplo: la mayor «lo

simple es incorruptible», enuncia sólo la relación esencial existente entre lo que es simple y lo incorruptible, mas no dice qué objetos son simples. Acerca de este punto debe informar la premisa menor, v.gr., «el alma es simple», siguiéndose entonces de ambas «el alma es incorruptible». — *Kant* llama deducción a una demostración que, en oposición a la prueba por hechos, evidencia una exigencia de derecho. La deducción es *trascendental* (u *objetiva)* si explica cómo un concepto puro a priori se relaciona con los objetos, y *empírica* (o *subjetiva)* si muestra cómo se adquiere un concepto mediante la experiencia y la reflexión. ↗ Criticismo. — SANTELER.

a) ARISTÓTELES, *Segundos analíticos*, l. I; FR. BACON, *Novum Organum* I, 69; *b)* J. SANTELER, *Intuition und Wahrheitserkenntnis*, 1934; M. HONECKER, *Logik*, 1927; J. DONAT, *Logica*, [8]1935; J. GREDT, *Die aristotelisch-thomistische Philosophie*, 1935, I, 51; [A. GÓMEZ IZQUIERDO, *Análisis del pensamiento lógico* II, 1943; J. DOPP, *Leçons de logique formelle*, 3 vols., Lovaina 1950; MERCIER, *Lógica* (trad. esp.), 2 vols., 1942]; *c)* BACON ↗ *a)*.

Defensa contra la agresión injusta. Desígnase con esta expresión la acción de repeler, sirviéndose de la fuerza, un ataque actual injusto a la persona o a sus bienes, acción que puede producir, dado el caso, la lesión, herida o muerte del agresor. Tal defensa es moralmente lícita (aun en favor de otros) y, en determinadas circunstancias, incluso está mandada. El uso de la fuerza en cuanto tal, o sea, sin determinar los pormenores de su legitimidad o ilegitimidad, es moralmente indiferente, justificándolo ante la ética la protección de bienes valiosísimos para el individuo y la seguridad pública, al paso que el agresor injusto debe atribuirse a sí mismo los malos resultados de su agresión. El defensor no se arroga en este caso ningún derecho directo o indirecto sobre la vida del injusto agresor, porque en la defensa éticamente lícita la muerte eventual de éste no es un medio para ella, sino consecuencia no querida, aunque prevista, de la misma. Por esta razón, el empleo de la fuerza se permite sólo para rechazar un ataque actual, no para adelantarse a una agresión futura. Condición de la defensa es, además, que no se rebase la justa medida de la defensa inculpable, es decir, que el defensor utilice la fuerza sólo en la medida que sea necesaria para repeler eficazmente el ataque. La sanción (↗ Retribución) ha de dejarse en manos del poder público. — SCHUSTER.

a) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica* II-II, q. 64 a. 7; *b)* O. VON ALBERTI, *Das Notwehrrecht*, 1901; K. HEIDER, *Notrecht und Notwehr*, 1911; W. RAUCH, art. *Lebensrecht*, en *Staatslexicon* II, pp. 866 ss; [OBLET, *Défense de soi*, en *Dictionnaire de théologie catholique*, 4, 227-230; PELAYO DE ZAMAYÓN, *El derecho a la defensa en caso de agresión permanente*, en «Revista Española de Teología», 2 (1942) pp. 691-726;] *e)* V. CATHREIN, *Moralphilosophie*, [6]1924, t. II [trad. ital. de la 5.ª alem.: *Filosofia morale*, Florencia 1913-1920]; [G. MÁRQUEZ, *Filosofía moral*, 2 vols., [5]1943.]

Definición. Expresión breve y completa de lo que significa un vocablo o debe entenderse por una cosa. La *definición nominal* tiene por objeto acotar el exacto significado de un vocablo; la *definición real*, indicar la ↗ esencia específica de una cosa. La definición debe ser breve, es decir, evitar todos los determinantes superfluos; completa, enunciando todas las carac-

terísticas necesarias, no sólo para distinguir de otras el término o la cosa, sino también para hacer resaltar la diferencia interna y esencial articulación del significado. Los contenidos significativos simples pueden ser vinculados convencionalmente a un vocablo o mostrados en un objeto, pero no cabe dar de ellos una verdadera definición. La *definición esencial* se formula indicando el género próximo y la diferencia específica, v.gr., hombre = animal racional (↗ Especie) o enumerando las partes esenciales, v.gr., hombre = ser compuesto de cuerpo y alma racional. Con frecuencia sólo es posible una *definición descriptiva* que se elabora añadiendo a una determinación genérica universal las notas precisas para que el objeto se distinga suficientemente de cualquier otro de diversa especie. La *definición genética* determina y explica el objeto indicando el modo como se engendra. En la *definición implícita* lo definido se conoce haciéndolo entrar en un conjunto conocido tanto en cuanto todo como en sus partes (exceptuando el objeto de la definición), con lo que viene a establecerse una especie de ecuación con una incógnita. Especiales dificultades presenta la definición de aquellos objetos que no son dados en una experiencia interna o externa ni pueden construirse sólo con el pensamiento partiendo de contenidos significativos más sencillos, sino que únicamente cabe concebirlos como condiciones (externas o internas) de la posibilidad de objetos empíricamente dados. Sin embargo, su significado puede ser exactamente acotado con el desarrollo del sistema de dichas condiciones. — Reglas de la definición: *a)* debe ser más clara que lo definido, y *b)* convertible simplemente con lo definido, es decir, ha de convenir a todo y sólo lo definido. — La definición se encuentra dividiendo y subdividiendo un género superior hasta llegar a la especie deseada, o bien investigando en los objetos que llevan el nombre del concepto buscado aquellas notas que convienen a todos y solos los objetos así designados. — BRUGGER.

H. RICKERT, *Zur Lehre von der Definition*, [3]1929; W. DUBISLAW, *Über die Definition*, [3]1931; R. ROBINSON, *Definition*, Oxford 1950; [J. M. LE BLOND, *La definition chez Aristote*, en «Gregorianum» (1939) pp. 351-380; A. GÓMEZ IZQUIERDO, *Análisis del pensamiento lógico* I, 1928;] tratados de ↗Lógica.

Deísmo. El deísmo, aparecido en Inglaterra en la segunda mitad del siglo XVI, reconoce un Dios personal creador, pero niega su ulterior influjo en el mundo, rechazando, por lo tanto, la conservación y el concurso de Dios (↗Dios [Concurso de]) con las criaturas, el ↗milagro y toda ↗revelación sobrenatural. No existe religión revelada, sino únicamente una religión racional o natural. — El deísmo inglés condujo en Francia a la ↗Ilustración materialista y atea. En Alemania tuvo adeptos desde mediados del siglo XVIII. ↗[143]. — RAST.

G. V. LECHLER, *Geschichte des englischen Deismus*, Tubinga 1841; J. ENGERT, *Der Deismus in der Religions- und Offenbarungskritik des Reimarus*, 1916; [CARRAU, *La philosophie religieuse en Angleterre jusqu'à nos jours*, París 1888; J. FORGET, *Déisme*, en *Dictionnaire de théologie catholique* IV, 1, 232-243]; *e)* CH. PESCH, *Der Gottesbegriff*, 1886; M. RAST, *Welt und Gott*, 1952.

Demostración. En sentido estricto (1) es aquel ↗raciocinio de premisas verdaderas y ciertas, me-

diante el cual un ↗ objeto antes cuestionable se conoce no sólo como lógicamente conexo con ellas, sino como verdadero y cierto. —En sentido más amplio (2) recibe el nombre de demostración todo proceso de pensamiento que por un método distinto del raciocinio muestra como cierto o probable un enunciado u objeto discutible. Tal ocurre en el tránsito inmediato de una proposición a otra (ejemplos: ↗ Oposición, ↗ Modalidad) o al mostrar la evidencia inmediata de una proposición por análisis y composición de conceptos. Toda demostración es una *fundamentación*, pues mediante ella se indica la razón en que se apoya el asenso del entendimiento al objeto. Sólo en el caso de dirigirse a un determinado adversario, vale el *argumento ad hominem*, que fundamenta un objeto partiendo de sus supuestos. — Mientras la *demostratio quia* señala únicamente la razón del conocimiento, la *demostratio propter quid* da también a conocer la causa de la cosa. Para las restantes clases de demostración, (↗ Demostración indirecta, ↗ Inducción, ↗ A priori, ↗ A posteriori. — Incurre en el sofisma llamado *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* el que en una demostración pasa de un dominio lógicamente cerrado a otro, v.gr., del orden de la posibilidad al de la realidad. — SANTELER.

J. LINDWORSKY, *Das Schlussfolgernde Denken*, 1916; J. FRÖBES, *Logica formalis*, Roma 1939; M. HONECKER, *Logik*, 1927; J. GREDT, *Die aristotelisch-thomistische Philosophie*, 1935, I, pp. 108 ss; [MERCIER, *Logica*, 2 vols., 1942; A. GÓMEZ IZQUIERDO, *Análisis del pensamiento lógico* II, 1943; *d)* S. MANSION, *Le jugement d'existence chez Aristote*, Lovaina 1946.]

Demostración indirecta. Mientras la ↗ demostración directa deduce sin rodeo de supuestos dados la proposición que ha de demostrarse, la demostración indirecta hace ver ante todo que, admitiendo la opuesta contradictoria (↗ Oposición) de la proposición en cuestión, resulta una conclusión evidentemente falsa; mas como de supuestos verdaderos sólo pueden fluir conclusiones verdaderas, queda así demostrada la falsedad de la hipótesis hecha y, con ello, la verdad de la proposición que se trataba de demostrar. Si la conclusión a que conduce la demostración indirecta enuncia una abierta contradicción, se da el caso particular de «*reducción al principio de contradicción*». Esquemáticamente esta especie de demostración se desarrolla en la siguiente forma: Vamos a demostrar que S = P. Supongamos que S = no-P; haciendo no-P = M, S = M. Pero como en realidad M = no-S, resultaría S = no-S. Mas siendo esto una contradicción, la hipótesis S = no-P debe ser falsa y, por lo tanto, S = P, verdadera, supuesto, naturalmente, que las proposiciones intermedias empleadas (no-P = M; M = no-S) sean correctas. Sólo cuando éstas sean analíticas, la demostración indirecta será una reducción «analítica» al principio de contradicción; en este caso, la negación de la proposición S = P incluye una contradicción formal. La demostración indirecta puede siempre convertirse en directa mediante adecuadas transformaciones. — DE VRIES.

a) ARISTÓTELES, *Primeros Analíticos* I, 29, II 11-14; *Segundos Analíticos* I, 26; *e)* DE VRIES, *Logica*, 1950, p. 149; [A. GÓMEZ IZQUIERDO, *Análisis del pensamiento lógico* II, 1943;] tratados de ↗ Lógica.

Derecho. Derecho y ↗ justicia ocupan dentro del conjunto del orden moral una situación especial

nítidamente perfilada. No obstante, en el habla impera la ambigüedad. El lenguaje teológico llega muchas veces a equiparar justicia con ↗ santidad. Muy difundida se halla una manera de expresarse que une tan directamente el derecho con la dignidad de la persona que caracteriza sin más como derecho de la misma todo lo que corresponde a aquélla (↗ Persona) como tal. Así, recibe el nombre de «derecho» soberano la absoluta soberanía de Dios sobre toda la creación, aun la irracional, y se designa igualmente como «derecho» a la vida, al desenvolvimiento de la personalidad y a los medios de subsistencia, la facultad que el hombre tiene de poseer su vida, conservarla y desarrollarla, así como también la de disponer de las criaturas irracionales y de servirse de ellas para sus fines. Todos estos «derechos» se fundan en la condición de persona propia de su sujeto, más particularmente: en el dominio que, en virtud de su esencia, tiene la persona sobre los objetos con que está en relación. Estando cimentados en una base metafísicamente necesaria, no cabe en modo alguno despojar de tales «derechos» al sujeto de los mismos.

Para obtener un concepto de derecho exactamente acotado que haga destacar con nitidez la peculiaridad de éste frente al orden moral general, es necesario circunscribir con mayor precisión la esfera de lo jurídico. A tal efecto, la ciencia y la filosofía del derecho no descubren todavía ningún elemento jurídico en la soberanía de la persona, sino únicamente algo *prejurídico;* ven sólo la base sustentadora sobre la cual puede construirse el mundo del derecho. De acuerdo con el clásico axioma: *ius est ad alios* (el derecho es una relación a otros, una ordenación de relaciones *inter*personales), pertenecen en acepción estricta al mundo jurídico sólo relaciones de *persona a persona* (no le corresponden, pues, ni relaciones de personas a cosas [↗ Propiedad] ni relaciones entre la persona y sus propios bienes personales, v.gr., su vida o su conciencia). Sin embargo, no todas las relaciones interpersonales (v.gr., el amor, el agradecimiento, la confianza) son de naturaleza *jurídica;* más aún, ni siquiera lo son todas las normas ordenadoras de la comunidad. De entre la abundancia de estas relaciones normativas únicamente se muestran como «jurídicas» aquellas que defienden al hombre, como individuo irrenunciablemente personal, en su sustantividad y distinción frente a todos los demás y a la vez —como ser esencialmente social— lo ligan a la ↗ comunidad, ya natural, ya fruto de la libre voluntad. Coordinando entre sí estos dos polos —sustantividad personal y vinculación a la colectividad— el derecho determina la estructura de la comunidad, y forma el armazón sustentador en torno al cual pueden disponerse las otras partes del edificio de aquélla. En este sentido, *orden social* y *orden jurídico* son dos nombres que designan una misma cosa. Puesto que entonces la ordenación de la vida de la comunidad no puede, evidentemente, ser jamás contraria a ésta y a sus verdaderas necesidades vitales, un derecho contrario a la colectividad es un absurdo. Por la misma razón, el derecho nunca es una cosa muerta y rígida, sino algo vivo en todo momento y no sólo capaz de adaptación, sino que impulsa constantemente hacia el progreso (justicia social, ↗ Justicia). Lo que los hombres establecieron un día como ordenación de

su comunidad puede envejecer y morir, y cabe también en lo posible que, a modo de cadáver, sea conservado todavía largo tiempo. O el derecho es joven y tiene el frescor de la vida, o no es nada.

Por lo demás, el término «derecho» debe servir para designar:

1.º El *orden jurídico* y también cada una de las normas jurídicas particulares que son elementos de dicho orden *(ius normativum)*.

2.º *Lo que responde al orden jurídico* o a normas jurídicas particulares, ya se trate de un producto, una disposición o un modo de proceder del hombre *(ius objectivum)*.

3.º *Las facultades que*, en virtud de aquel orden, *corresponden a quienes participan de la comunidad jurídicamente ordenada (ius subiectivum*, llamado también *ius potestativum)*.

La amplia esfera del derecho se divide en numerosas esferas particulares, entrecruzándose varias de sus divisiones. Las normas directamente concernientes a la estructura y desenvolvimiento de la comunidad (pública) constituyen el *derecho público;* las que regulan de manera directa las relaciones entre los miembros de ésta forman el *derecho privado*. Al derecho público pertenecen especialmente el derecho constitucional, el derecho administrativo y el derecho penal, que está al servicio de la protección del orden público. El derecho matrimonial, subdividido en derecho de cosas y derecho de obligaciones, es inequívocamente derecho privado. El derecho laboral, el económico y otros dominios jurídicos análogos, todavía recientes, tienen un aspecto público y otro privado. El *derecho de familia* ocupa una situación especial: aunque organiza la comunidad familiar, no se incluye de ordinario en el derecho público, porque la familia es una comunidad privada, no pública. El derecho anglosajón no conoce esta manera de distinguir el derecho público del privado.

Puesto que el derecho es relación de personas entre sí, insertas en la comunidad, sólo las personas pueden ser sujetos de exigencias y de obligaciones jurídicas. De ahí el concepto auxiliar de «*persona jurídica*» que empleamos cuando, hablando abreviadamente, atribuimos exigencias y obligaciones jurídicas a una asociación o institución. Igualmente, sólo será posible que el hombre entre en relación jurídica con Dios si Éste baja hasta la criatura humana para elevarla a una especie de comunidad con Él.

El derecho, en cuanto ordenación de la vida colectiva, es, de acuerdo con su esencia, estructurador de vínculos comunitarios; lo único que actúa en forma disgregadora es aquello que constituye una deformación plena del derecho. Puesto que existen transgresores del orden jurídico, el derecho, por consideración al orden y a la paz, necesita de la *coacción* en cuanto lo jurídicamente debido es susceptible de obtenerse por la fuerza. Con el progreso de la cultura jurídica la realización coactiva del derecho suele reservarse cada vez más al poder ejecutivo de la comunidad pública (estado, etc.).

El *positivismo jurídico* va más lejos y, desconociendo que el derecho se funda en la condición de persona propia del hombre, condición que viene dada junto con su ↗ esencia, e ignorando su disposición social, fundada a su vez en la naturaleza personal de la criatura humana, sostiene que la comunidad determina de manera absolutamente primordial el contenido del derecho. En consecuencia, admite sólo como derecho preceptos positiva-

mente formulados (y, a lo sumo, costumbres), y no ata la determinación positiva del orden jurídico a ninguna clase de derecho anterior, antes bien, hace que sus preceptos sean «derecho» aun en el caso de que contradigan las relaciones esenciales ontológicas y el orden ético. En la forma más exacerbada de positivismo, lo único que elevará un precepto a norma jurídica será su efectiva capacidad de vigencia. Verdad es que algunas veces parece querer decirse únicamente que sólo la comunidad organizada (especialmente el ↗ estado) confiere al orden jurídico aquella acabada perfección técnica que satisface las necesidades sobremanera acuciantes de la vida actual. Podrá entonces entablarse discusión sobre si se da el nombre de ↗ *derecho natural* a las ideas relativas a un orden sobre el cual se basa todo el derecho positivo o se acuña un nuevo término libre del lastre de prejuicios y exento, por tanto, de falsas interpretaciones, para reemplazar aquella denominación que, desgraciadamente, ha venido a ser equívoca.

El *formalismo jurídico* coincide con el positivismo en cuanto no admite tampoco preceptos jurídicos determinados respecto al contenido y anteriores o superiores a los positivos, aceptando únicamente principios jurídicos «formales», v.gr., la libertad, según puede coexistir con «igual» libertad de todos *(Kant)*. Puesto que la vida necesita normas con contenido, éstas deben ser establecidas positivamente en su totalidad. La majestad del derecho es sustituida por la mera devoción a la ley *(Legalität:* legalidad).

La *filosofía del derecho* se ocupa en la esencia de éste y en la reducción del mismo a sus últimos fundamentos. Frente a ella, la *sociología jurídica* investiga cómo se llega a la formación del derecho, cómo prevalecen o mueren ciertas convicciones y temas parecidos. La *ciencia del derecho* elucida el orden jurídico existente (u otro que haya tenido existencia histórica), aclara sus principios fundamentales, sus conexiones internas, los conceptos jurídicos usuales en él, etc.

El hombre que se mantiene unido al derecho, acata las exigencias jurídicas ajenas y se esfuerza por cumplir con sus deberes jurídicos, practica la virtud de la ↗ justicia. Las exigencias del derecho quedan igualmente satisfechas cuando el motivo de la acción no reside en el respeto al orden jurídico; dicho motivo puede ser de índole inferior (interés personal bien entendido) y también superior. Por eso el derecho no excluye el amor: frecuentemente, lo debido en justicia es a la vez debido por razones de caridad y siempre puede cumplirse por motivos de la más pura benevolencia. — NELL-BREUNING.

b) V. CATHREIN, *Recht, Naturrecht und positives Recht*, ^{2}1909 [trad. esp.: *La filosofía del derecho. El derecho natural y el derecho positivo*, ^{2}1926]; O. SCHILLING, *Christliche Sozial- und Rechtsphilosophie*, ^{2}1950; K. PETRASCHEK, *System der Philosophie des Staates und des Völkerrechts*, Zürich-Leipzig 1938; H. ROMMEN, *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, ^{2}1947; J. MESSNER, *Das Naturrecht*, 1950; G. DEL VECCHIO, *Lezioni di Filosofia del Diritto*, Milán ^{7}1950 [trad. esp.: *Filosofía del derecho*, ^{6}1953]; L. BENDER, *Philosophia iuris*, Roma 1948; R. CLEMENS, *Personnalité morale et personnalité juridique*, París 1935; [J. RUIZ-GIMÉNEZ, *La concepción institucional del derecho*, 1944; J. LECLERCQ, *Leçons de Droit Naturel; I. Le fondement du Droit et de la Société*, ^{3}1947; J. M. DÍEZ-ALEGRÍA, *Ética, derecho, historia*, 1953]; *c)* R. STAMMLER, *Lehrbuch der Rechtsphilosophie*, 1923

(formalista riguroso); G. RADBRUCH, *Rechtsphilosophie*, [4]1950 (progresivo acercamiento en cada nueva edición al punto de vista aquí defendido); C. A. EMGE, *Vorschule der Rechtsphilosophie*, 1925; R. LAUN, *Recht und Sittlichkeit*, 1935; H. COING, *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, 1950; F. HÖLSCHER, *Sittliche Rechtslehre*, 1929-1930; *d)* TH. WÜRTENBERGER, *Wege zum Naturrecht in Deutschland*, en «Arch. für Rechts- und Sozialphilosophie» 38 (1949) pp. 98-138; O. S. MOCHI, *Studi sulle origini storiche dei diritti essenziali della persona*, Bolonia 1937; E. LUÑO PEÑA, *Historia de la filosofía del derecho*, 1949; [J. CORTS GRAU, *Historia de la filosofía del derecho*, 1944;] *e)* V. CATHREIN, *Moralphilosophie*, [6]1924 [trad. ital. de la 5.ª alem.: *Filosofia morale*, Florencia 1913-1920]; [G. MÁRQUEZ, *Filosofía del derecho*, 1949].

Derecho internacional. Entiéndese por derecho internacional el conjunto de normas jurídicas a que los estados se sujetan en sus mutuas relaciones. Según esta concepción, sólo los estados son *sujeto* del derecho internacional. Últimamente va ganando terreno la tendencia a admitir que en muchos casos el derecho internacional, v.gr., el estatuto de las Naciones Unidas o un catálogo de los derechos humanos que ellas han de poner en vigor, no atañen únicamente a los estados, es decir, no sólo pueden otorgar derechos u obligar a éstos, sino también y de manera directa a sus ciudadanos y aun a todos los hombres. Así, el derecho internacional se ensancha hasta comprender la totalidad de normas jurídicas que, ya como ↗ derecho natural, ya como ↗ derecho positivo, son colectivamente obligatorias para la humanidad en general, para la totalidad o para la mayor parte de pueblos organizados en estado.

La absoluta ↗ soberanía exigida por los estados en los últimos tiempos y el auténtico derecho internacional se excluyen recíprocamente. Los estados que exaltaban esta exigencia de soberanía reconocían solamente como derecho internacional el derecho contractual o consuetudinario, que descansa en la voluntad concordante de todos ellos. El veto de cualquier estado bastaba para frustrar todo progreso en la esfera del derecho internacional. Más aún: revocando unilateralmente el asentimiento un día otorgado, cualquier estado creía recobrar la libertad de acción y, en consecuencia, poder derogar normas de derecho internacional (v.gr., un tratado de paz) con tal que se sintiera suficientemente fuerte para ello. Ni aun la guerra de agresión constituía una infracción del derecho internacional, y la tierra y el pueblo violentamente arrebatados se consideraban como jurídicamente adquiridos. El gran número de agresiones perpetradas en la época de las guerras mundiales fué lo único que llevó a reflexionar, a reconocer un orden de derecho y de paz entre pueblos y estados, aunque quizá tal reconocimiento quede hoy por hoy reducido a meras palabras.

Como todo derecho, también el internacional requiere un órgano ejecutivo que, cuando sea necesario, garantice coactivamente su vigencia. Mientras no esté organizada una sociedad de estados, uno o un grupo de ellos, y sólo en caso de necesidad, puede encargarse, apelando a la fuerza, de la tarea de reducir al acatamiento del derecho a alguno de los miembros de la comunidad internacional que lo haya violado. Aquí reside la justificación —muy limitada— de la llamada *intervención* internacional y, en caso extremo, de la guerra de intervención. A medida que se vaya organizando la sociedad de estados, surgirá en esta organización un poder ejecutivo del derecho internacional,

poder permanente y regulado en su modo de proceder, con jurisdicción obligatoria y que, dado el caso, actuará contra el transgresor contumaz con medidas que exteriormente no se diferenciarán tal vez de la ↗ guerra, pero que, según su naturaleza, serán ejecutivas de una justicia situada por encima de los estados individuales. La comunidad jurídica supraestatal debe —teóricamente— apoyar al ciudadano particular a quien el propio estado niega los derechos de la persona humana.

El *ius gentium* de la antigüedad no corresponde a nuestro derecho internacional, sino que expresa el derecho unánimemente enraizado en la conciencia jurídica de todos los pueblos (entonces conocidos). El llamado *derecho internacional privado* no es derecho internacional, sino un derecho intraestatal constituido por las denominadas «*normas de colisión*»: ¿qué derecho ha de aplicarse cuando los dominios jurídicos de varios estados entran en contacto (v.gr., cuando se trata del testamento de un extranjero sobre una herencia radicada en territorio nacional)? Como consecuencia de convenios internacionales, en un gran número de estados muchas de estas normas de colisión se ajustan, dentro de cada uno, a iguales medidas legislativas.

Por lo demás, hasta ahora la unificación de las normas jurídicas supraestatales en un *derecho mundial* (v.gr., en un derecho de cambio y de cheque) sólo se ha conseguido en medida muy limitada. — NELL-BREUNING.

b) A. HARTMANN, *Die sittliche Ordnung der Völkergemeinschaft*, 1950; A. HOLD-FERNECK, *Lehrbuch des Völkerrechts* I 1930, II 1932; A. VERDROSS, *Völkerrecht*, [2]1950; J. MAUSBACH, *Naturrecht und Völkerrecht*, 1918; K. PETRASCHEK, *System der Philosophie des Staates und des Völkerrechts*, 1938; [L. LE FUR, *Précis de droit international public*, París [3]1937; Y. DE LA BRIÈRE, *Droit naturel et droit de gens*, en «Archives de Philosophie» 12 (1936) fasc. 1, pp. 137-158; S. RAMÍREZ, *El derecho de gentes*, 1955;] J. T. DELOS, *La société internationale et les principes du droit public*, París [2]1950; *d)* O. SCHILLING, *Das Völkerrecht nach Thomas von Aquin*, 1919.

Derecho natural. En última instancia, todo ↗ derecho se funda en la naturaleza de las cosas y tiene, por lo mismo, su fundamento último en Dios: en su esencia y su voluntad santa, es decir, identificada perfectamente con aquélla. Así como en el orden total de la creación la santa voluntad divina se manifiesta como ↗ ley moral natural, así en aquellas relaciones esenciales creadas sobre las cuales descansa la vida social y el orden jurídico que la sostiene, se manifiesta como *ley jurídica* natural (derecho natural). Esta ley jurídica natural es, por consiguiente, una parte de la ley moral natural; y el conjunto del orden jurídico, una parte del orden moral total. Todo perfeccionamiento del orden jurídico *(derecho positivo)* llevado a cabo por el hombre se halla vinculado a estos fundamentos dados por Dios y ha de limitarse a desenvolver los preceptos del orden jurídico natural *(per modum conclusionis)* o, donde tal orden presenta un vacío y deja posibilidades de elección, a llenar este vacío *(per modum specificationis)* con determinaciones concretas, según las necesidades prácticas. Ello, aunque no con carácter exclusivo, es sobre todo tarea del ↗ estado, que, por regla general, ejerce actividad legislativa y, por lo tanto, establecedora de derecho; sin embargo, toda comunidad posee poder legislativo en lo que respecta

a sus propios intereses (↗ Subsidiariedad [Principio de]).

Este *derecho natural clásico* fué temporalmente suplantado por un «derecho racional» que se presentaba engañosamente bajo el nombre de «derecho natural». En el apogeo del ↗ racionalismo y de la ↗ Ilustración se le creía capaz de poder deducir en todos sus detalles, partiendo de principios racionales universales, la regulación de cuanto ocurriese en la vida y, por tanto, la ordenación de la vida social humana. El intento terminó en el ridículo. Desde entonces, entre quienes no sabían distinguir el derecho natural clásico de este *derecho natural racionalista*, se consideró el derecho natural sin más como cosa que ya no debía tomarse con seriedad, ejerciendo el positivismo y el formalismo jurídicos (↗ Derecho) una soberanía absoluta casi indiscutida. Sólo las necesidades de los últimos tiempos, cristalizados en el desenfreno con que las dictaduras y totalitarismos pisotearon la dignidad humana, provocaron una reflexión sobre la existencia de derechos anteriores y superiores a los positivos, que en realidad era una reflexión sobre el derecho natural clásico. Así, los derechos humanos proclamados por las Naciones Unidas y la Unión Europea e igualmente los derechos fundamentales de las recientes constituciones políticas no se presentan como otorgados por las Naciones Unidas, la Unión Europea o los legisladores constituyentes, sino como derechos simplemente dados e insoslayables. El que no cree en Dios los anclará en la naturaleza y la esencia del hombre. El creyente, en cambio, puede darles un fundamento esencialmente más profundo y firme cimentándolos en el orden de la creación: así como éste tiene su último origen en Dios, así también aquellos derechos reciben de Él su inviolabilidad. — NELL-BREUNING.

b) V. CATHREIN, *Recht, Naturrecht und positives Recht*, [2]1909 [trad. esp.: *La filosofía del derecho. El derecho natural y el derecho positivo*, [2]1926]; O. SCHILLING, *Christliche Sozial- und Rechtsphilosophie*, [2]1950; H. ROMMEN, *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, [2]1947; G. MANSER, *Naturrecht in thomisticher Beleuchtung*, Friburgo de Suiza 1944; del mismo: *Angewandtes Naturrecht*, Friburgo de Suiza 1947; J. MESSNER, *Das Naturrecht*, 1950; [J. CORTS GRAU, *Curso de Derecho Natural*, 1953; L. LECLERCQ, *Leçons de Droit naturel*, 4 vols., Lovaina 1946-1950.]

Determinismo. Doctrina opuesta al *indeterminismo*, según la cual todas las direcciones de nuestra voluntad están unívocamente determinadas por la constelación de los motivos actuantes y el estado psíquico, consciente o inconsciente, del momento. Se basa a menudo en una errónea comprensión de la doctrina indeterminista de la ↗ libertad de la voluntad, como si ésta significara una fuerza dirigida a querer sin causa ni motivo (*indeterminismo exagerado*). Generalmente, el determinismo invoca sobre todo la ley de causalidad, pero no se limita a concebirla como exigiendo una causa suficiente para todo efecto (única forma en que presenta el carácter de ley universal y necesaria del pensar) (↗ Causalidad [Principio de]), sino pretendiendo ver en ella que todo efecto debe estar unívocamente predeterminado en su causa total (lo cual no se ha demostrado que convenga a todo el dominio de lo real (↗ Causalidad [Ley de]).

Procediendo más empíricamente, el determinismo interpreta la conciencia de la libertad como un juicio erróneo nacido del desconoci-

miento de los móviles inconscientes *(tendencias determinantes)*. Pero no advierte que nosotros no consideramos como «libremente queridas», por desconocer su causación, vivencias que descansan en procesos inconscientes de complejos, como, v.gr., inspiraciones científicas y artísticas, recuerdos fallidos, etc., sino que las tenemos por «enigmáticas». Una ulterior fundamentación empírica del determinismo alude al hecho de que, conociendo bien el carácter, los hábitos, las inclinaciones y la situación motival, pueden predecirse las decisiones de la voluntad de otro hombre, así como también invoca la regularidad, señalada por la ↗estadística moral, de muchas acciones «libres», regularidad que delata una ley operante. Sin embargo, estas alusiones muestran únicamente que no hay ningún querer sin motivos y que los hombres, por regla general, siguen gustosamente sus inclinaciones y carácter y evitan los conflictos con ellas, pero tales argumentos no deciden la cuestión acerca de si esta evitación es necesaria o libre. El determinismo intenta salvar los conceptos de responsabilidad, castigo, etc. (↗ Libertad de la voluntad), vacíos de sentido si se suprime la libertad, diciendo que precisamente tiene por responsable y punible el «carácter» del hombre culpable (con lo cual éste no se distingue del psicópata) e interpretando el castigo como un recurso puramente intimidativo, o sea un medio para defender a la sociedad contra el hombre asocial (lo que anularía la dignidad de la personalidad ética y haría del hombre un ser de adiestramiento). – Consecuentes con las bases de sus sistemas, son deterministas el materialismo y el monismo, el panteísmo, el positivismo, el empirismo y el pragmatismo de todos los matices, así como el racionalismo y el biologismo extremados. – Desde el punto de vista de la filosofía natural, entiéndese por determinismo la doctrina de la certidumbre unívoca de todo acontecer natural. ↗Causalidad (Ley de), ↗Indeterminación (Relación de). – Acerca del determinismo económico, ↗Marxismo. — WILLWOLL.

b) K. GUTBERLET, *Die Willensfreiheit*, [2]1904; K. JOEL, *Der freie Wille* I, 1908; [J. LOTTIN, *Statistique morale et déterminisme*, en «Revue néoscolastique de philosophie» 1908, pp. 48-89; A. GEMELLI, *Lombroso*, Florencia 1911; D. MERCIER, *La liberté d'indifférence et le déterminisme psychologique*, en «Revue néoscolastique de philosophie» 1904, pp. 5-17]. *c)* LOMBROSO, *L'uomo delinquente*, 3 vols., Turín [6]1896-97; N. ACH, *Analyse des Willens*, en *Handbuch der biologischen Arbeitsmethoden*, Abteilung 6, 1935; *Zur neueren Willenslehre*, en «Bericht über den 15. Kongress der deutschen Gesellschaft für Psychologie» 1937; J. LANGE, *Verbrechen als Schicksal*, 1929.

Devenir. El devenir es nuestra característica fundamental y la de todo lo que en el mundo nos rodea. Por eso los esfuerzos de la filosofía se dirigieron desde el principio a la comprensión del devenir, cuya cuestión decisiva es la relación de éste con el ↗ser. Al principio no se veían más que dos caminos: o se dejaba perecer el devenir en el ser o el ser en el devenir; o el uno o el otro eran explicados como pura apariencia. Ambos tipos de concepción se enfrentan en *Parménides* y *Heráclito*, aunque no en forma tan extremadamente marcada como durante mucho tiempo se creyó. En el curso de la historia, el devenir trata constantemente de alcanzar la primacía. En cuanto se le considera Dios, constituye el Dios deveniente del panteísmo o del pensa-

miento actual de orientación biológica.

Una auténtica solución del problema exige conservar íntegramente tanto el devenir como el ser. *Nietzsche* comparte con la escolástica esta apreciación fundamental. Pero ambos caminos divergen en seguida, porque *Nietzsche* identifica ser y devenir, haciendo así de la contradicción absoluta el núcleo de todas las cosas, mientras la escolástica salva esta contradicción que provocaría su desgarramiento. *Nietzsche* no puede encontrar respuesta alguna, pues, como los presocráticos, ve todavía el devenir como algo indescomponible, último. La escolástica, en cambio, guiada por Platón y Aristóteles, penetra a través de la interna estructura del devenir y de su referencia esencial a causas últimas y situadas por encima de él. El devenir es necesariamente producido: éste fué el gran descubrimiento de *Aristóteles*, punto de partida para su desarrollo de la teoría de las cuatro ↗ causas, ampliada más tarde por la escolástica.

El análisis filosófico comienza por el devenir en el sentido más propio del vocablo, por el tránsito paulatinamente progresivo, v.gr., el crecimiento de un árbol. Cuando tenemos ante la vista una determinada fase de este proceso, ya se ha logrado una cierta realización, mientras las fases ulteriores no hacen sino aspirar a ella. Con ello, el devenir aparece como compuesto del ↗ acto ya realizado y de la ↗ potencia, que permanece frente a él esperando la realización. Éstas son las ↗ causas intrínsecas o ↗ principios del ser del devenir. Pero dichas causas entran en el devenir únicamente por el influjo de la causa extrínseca eficiente, la cual se denomina extrínseca porque no es un elemento del proceso del devenir; sin embargo, no es necesario que empiece por encontrarse fuera de lo que deviene. Así, el árbol es causa eficiente próxima de su crecimiento. A su vez, la causa eficiente depende, en el obrar, de una causa extrínseca ulterior, a saber: del ↗ fin o de aquello «por lo cual», que atrae a la causa eficiente provocando y guiando su actividad; por eso todo el proceso del devenir tiende a él (↗ Finalidad). El fin se denomina igualmente causa extrínseca, porque no es elemento del movimiento mismo del devenir, sino superior a él como perfección acabada, consumación, que ha de obtenerse; sin embargo, no es indispensable que sea propuesto desde fuera, sino que en primera instancia puede serlo por lo deveniente mismo, como el árbol en virtud de su en-tel-equia (es decir, en virtud de la ley esencial impresa en él [↗ Forma]) se propone inconscientemente como fin su pleno despliegue.

Con ver lo que deviene como algo activo y que se propone un fin, no hemos alcanzado todavía el fundamento último del del devenir, pues siendo lo deveniente en cuanto tal producido, sus causalidades eficiente y final dependen respectivamente de una causa eficiente y de una causa final situadas por encima del devenir. Así pues, debe haber sobre todo devenir algo absolutamente superior a él como razón última suya; *Aristóteles* lo llamó «motor inmóvil»; la escolástica, profundizando en su naturaleza, lo convirtió en el Ser subsistente (Dios). Éste es a la vez origen primero y fin último de todo el devenir. A él conduce también la tensión de los principios ontológicos de acto y potencia, por cuanto

el acto recibido en la potencia y limitado por ella presupone el acto ilimitado, subsistente, en definitiva, el Ser subsistente. Por lo tanto, el devenir como tránsito del no ser al ser se funda en última instancia en el Ser absoluto.

Consideremos ahora las distintas formas de devenir. De experiencia cotidiana es el devenir como cambio de cualidades o actos accidentales en un núcleo substancial invariable que los sustenta como potencia pasiva y a menudo, también, activa *(devenir accidental)*. A mayor profundidad llega el *devenir substancial*, v.gr., de un árbol o de un animal, en el cual la transformación afecta al mismo núcleo o substancia, puesto que la potencia del substrato material (v.gr., del alimento) es informada por el acto del alma. La capa más profunda la alcanza el devenir como creación por el que sin substrato precedente se produce un ser de la ↗ nada, lo cual únicamente puede ser llevado a cabo por la omnipotencia divina (↗ Creación); esta última clase de devenir fué desconocida aun por *Aristóteles*. — LOTZ.

a) HERÁCLITO, PARMÉNIDES, *Fragmentos* (reunidos en: *Die Fragmente der Vorsokratiker* por H. Diels-W. Kranz, [6]1951; W. CAPELLE, *Die Vorsokratiker*, 1935); [D. GARCÍA BACCA, *Los presocráticos*, 1941; del mismo: *El poema de Parménides*, 1943]; PLATÓN, sobre todo la *República;* ARISTÓTELES, *Física* y *Metafísica*; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentarios a la Física y Metafísica de Aristóteles;* G. HEGEL, *Logik*, principalmente l. I sec. 1.ª c. 1.°; *b)* ↗ Acto, Potencia, Principios del ser; G. SIEWERTH, *Der Thomismus als Identitätssystem*, 1939; M. MÜLLER, *Sein und Geist*, 1940, Untersuchung 3; A. BRUNNER, *Der Stufenbau der Welt*, 1950, c. 16; E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein*, 1950, especialmente II-IV; A. MARC, *Dialectique de l'affirmation*, 1952, particularmente l. II, c. 2; *c)* G. HEGEL ↗ *a)*; FR. NIETZSCHE, *Die Unschuld des Werdens* (obra póstuma), 1931, 2 vols.; H. BERGSON, *L'évolution créatrice; d)* W. BRÖCKER, *Aristoteles*, 1935 (tema: *Bewegung)*, C. BAEUMKER, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*, 1890; [C. GIACON, *Il divenire in Aristotele* (textos y comentario), 1947; H. HEIMSOETH, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental* (trad. esp.), 1928.]

Dialéctica. Término derivado del griego διαλέγεσθαι y que etimológicamente designa el arte de conversar. Empleado ya en tiempos anteriores a Sócrates, éste lo practicó de un modo que se hizo clásico. Con la dialéctica pretendía introducir a los hombres en la verdadera esencia de las cosas mediante graduales dilucidaciones de los conceptos. Sobre esta base se desarrollan más tarde los diálogos de *Platón* que, en la exposición y contraargumentación de los interlocutores, extraen de lo dado las esencias y facilitan así el ascenso a su realización fundamental y originaria: las ideas. La dialéctica es, pues, para Platón el método de la metafísica. Parecido carácter muestra el método escolástico de la metafísica medieval. Las ↗ disputas se llevan a cabo en forma de diálogos; idéntico tipo determina la estructura de la «Quaestio» escolástica. Por todas partes la dinámica del «*Sic et non*» impulsa el pensamiento.

Cuán profundamente caracteriza el diálogo la peculiaridad del hombre lo dicen estas palabras de *Hölderlin:* «Existimos desde un diálogo». De hecho, estamos siempre en conversación, si no con otros, al menos con nosotros mismos. La evolución intelectual de la humanidad es también un coloquio continuo entre las distintas épocas. En este coloquio la verdad

plena se abre paso paulatinamente sólo a través del choque de oposiciones antagónicas. Así, la historia se encuentra bajo el signo de la dialéctica del espíritu. En esta perspectiva se insinúa la tendencia a elevar la dialéctica a ley fundamental del ser. Ya *Heráclito* veía en la «guerra», es decir, en la oposición de los contrarios, «el padre de todas las cosas», o sea la más íntima esencia del ser. El ↗ idealismo alemán, *Hegel* principalmente, desarrolló esta concepción. Para Hegel, lo real es esencialmente devenir, que en la marcha ternaria de tesis —antítesis— síntesis va avanzando paso a paso; por eso nuestro pensamiento debe seguir el mismo curso. En esta idea se oculta un núcleo de verdad, pero mezclada con una concepción panteísta, ya que, según Hegel, también Dios está sujeto a la dialéctica; además, de ordinario, no se tiene en cuenta que la dialéctica no avanza en la ↗ oposición contradictoria, sino en la contraria. Si bien en el umbral de la Edad Moderna, *Nicolás de Cusa* caracteriza a Dios como «*coincidentia oppositorum*» (unidad de los contrarios), esto no ha de entenderse panteísticamente. —Partiendo de Hegel, el ↗ materialismo dialéctico traspone la dialéctica a la esfera de lo material y económico.

En sentido amplio, la dialéctica coincide con la ↗ lógica formal, con la doctrina de las formas del pensar humano en general. El hecho de que ésta fuera iniciada desde el punto de vista del arte del discurso y de la disputa científica, explica que se le diera aquel nombre. Las épocas de decadencia han abusado de ella para fútiles cavilaciones, de suerte que ahora dialéctica significa también muchas veces sutileza.

Cuanto llevamos dicho confluye en la «*dialéctica trascendental*» de *Kant*. Siguiendo la gran tradición, bajo este título se trata la metafísica. También entra en juego la contradicción, pero no como fecundo momento que impulsa hacia delante, sino en forma de ↗ antinomias destructoras de una metafísica teorética. Con ello, según él, se trata de desenmascarar la vana apariencia de una metafísica especulativa. — LOTZ.

a) PLATÓN, todos los diálogos, especialmente la *República*; *b)* R. GUARDINI, *Der Gegensatz*, 1925; R. ROBINSON, *Plato's Earlier Dialectic*, ²1953; P. WUST, *Die Dialektik des Geistes*, 1928; P. FOULQUIÉ, *La dialectique*, París 1949; [A. FOREST, *La réalité concrète et la dialectique*, 1931]; *d)* B. LIEBRUCKS, *Platons Entwicklung zur Dialektik*, 1949; J. THEODORAKOPULOS, *Platons Dialektik des Seins*, 1927; J. A. ENDRES, *Forschungen zur Geschichte der Dialektik der frühmittelalterlichen Philosophie*, 1915; M. GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Philosophie*, 1915; M. GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, 1909-1911; del mismo: *Die Philosophie des Mittelalters*, 1921 [trad. esp.: *Filosofía medieval*, 1928]; A. DEMPF, *Die Hauptform mittelalterlichen Weltanschauung*, 1925; R. KRONER, *Von Kant bis Hegel*, 1921-1924; A. DÜRR, *Zur Problem der Hegelschen Dialektik und ihrer Formen*, 1938; S. MARCK, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, 1929.

Dinámico. Puede calificarse de dinámico todo aquello que envuelve relación a ↗ movimiento, ↗ actividad y ↗ fuerza. En oposición al punto de vista ↗ estático, el dinámico hace resaltar la conexión concreta de las cosas en el plano de la acción y del devenir. El orden dinámicamente considerado se identifica con la ↗ finalidad (↗ Dinamismo). — BRUGGER.

Dinamismo. Puede llamarse dinamismo toda teoría filosófica que o (1) explica mediante la ↗ fuerza y la ↗ actividad lo que el hombre no filósofo considera como ser quiescente o (2), frente a otras direcciones del pensamiento filosófico, extiende este modo de explicación a dominios más amplios, o (3), en fin, lo hace extensivo a toda la realidad *(dinamismo integral)*. — La escolástica defiende un dinamismo de la ↗ forma, pues no sólo asigna a su sujeto un ser estático, sino que le confiere también fuerza y ordenación a un fin que ha de alcanzar, dotándole, por lo mismo, de apetito y actividad (↗ Finalidad). Esto se aplica tanto a la forma substancial como a las formas accidentales que la siguen. Trasladando esta teoría a la esfera del conocimiento, *J. Maréchal* enseña que la relación de nuestras representaciones a los objetos sólo es posible por el carácter dinámico de la facultad de conocer tal como se revela en el ↗ juicio *(dinamismo gnoseológico)*. El dinamismo de la escolástica se distingue del integral: primero, porque, según ella, la forma es un elemento esencial que determina en la medida mínima el ser del objeto y lo ordena a su plenitud, no, como *Bergson* pretende, un mero concepto necesario para reducir el ser fluente a servidumbre y que fragmenta la realidad de manera contraria a su naturaleza; segundo, porque la escolástica (de dirección tomista) supone en el ente corpóreo una ↗ materia prima indeterminada en sí, puramente determinable y, por lo mismo, desprovista de toda actividad. Sin embargo, cuanto más se desliga el ser de la materia, tanto más activo se torna; el ser puro es actividad pura. — Según el dinamismo integral *(Bergson*, ↗ Vida [Filosofía de la]), la realidad es una corriente continua y única de actividad libre y de *evolución creadora* (sin sujeto distinto de ella), producida y guiada por el impulso vital *(élan vital)*, sustitutivo de las causas eficientes y finales que lo penetra todo. — El *dinamismo cosmológico* enseña que el espacio está ocupado dinámicamente por unidades inextensas de fuerza, las cuales, o bien individualmente y cada una de por sí, acotan una esfera del espacio vacío *(Leibniz*, ↗ Mónada, *Boscovich, E. von Hartmann)*, o bien lo llenan por mutua atracción y repulsión *(Kant, Schelling)*. — ↗ Dinámico, ↗ Devenir, ↗ Voluntarismo. — BRUGGER.

a) I. KANT, *Monadologia physica* (precrítica); *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (crítica); H. BERGSON, *L'évolution créatrice*; *b)* J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, Lovaina 1926, v, pp. 274-327; E. WINGENDORF, *Das Dynamische in der menschlichen Erkenntnis*, 1939-1940; P. HOENEN, *Cosmologia*, Roma [2]1936, pp. 397-407; [F. RENOIRTE, *Éléments de critique des sciences et de cosmologie*, [2]1947;] J. REINKE, *Das dynamische Weltbild*, 1926; *c) Kant, Bergson* ↗ *a)*; E. DUNGERN, *Dynamische Weltanschauung*, 1921.

Dios. Como quiera que el problema del ↗ ser desemboca esencialmente en el problema de Dios, la disputa acerca del ser es, en última instancia, una disputa acerca de Dios. Por eso toda filosofía con su respuesta a la pregunta referente al ser toma de alguna manera posición respecto a Dios. Su noción de Dios muestra lo más profundamente posible de qué espíritu es hija y hace patente con la máxima claridad su grandeza o su fracaso. Esta piedra de toque evidencia que la «*philosophia perennis*» (↗ Filosofía) aventaja con mucho a todas las demás en contenido de verdad.

Dios es el fundamento primitivo (Ur-grund) del ente multiforme que constituye el ↗mundo, de todo ente en general. Todo se funda en Él en cuanto que la totalidad de los seres sale de Él como primera Causa eficiente (↗Causa, ↗Creación) y por Él es atraída como último ↗Fin, en cuanto que todo participa de su plenitud (↗Participación), ofreciendo así un trasunto o por lo menos una huella de su magnificencia. El Fundamento primitivo en cuanto tal no se cimenta en ningún otro, sino sólo en sí mismo; la Causa primera y última de todo ha de ser incausada, existe en virtud de la absoluta necesidad de su propia esencia (*a-se-ïtas: aseidad;* ser-por-sí). Por eso coinciden completamente en Dios ↗esencia y ↗existencia; no sólo tiene ser como un ente, es decir, como ser-habiente, sino que es el ↗Ser mismo en persona, el Ser subsistente (↗Subsistencia). En esto consiste la *esencia metafísica* de Dios, que le constituye en lo más profundo y le destaca de todo lo demás.

En oposición a ella, su *esencia física* comprende, juntamente con el ser subsistente, todas sus perfecciones, implicadas en éste como en su más íntima raíz. En cuanto que dichas perfecciones le determinan más en particular, las denominamos *atributos (propiedades) divinos*. No forman en Dios una multiplicidad, antes bien son una simple (↗Simplicidad) y, no obstante, infinita plenitud. Puesto que nosotros no vemos a ésta directamente, abarcándola con una mirada, estamos obligados a formarnos una imagen fragmentaria de la misma de una manera indirecta, o sea con nuestros conceptos procedentes de lo terreno (↗ Dios [Idea de]). Detallando más: sólo pueden atribuirse a Dios las *perfecciones puras*, las que, según su esencia, designan un ser puro (sabiduría, bondad, poder); pero no *las mixtas*, en cuya esencia se mezclan ser y no ser o imperfección (v.gr., los efectos sensibles que sólo metafóricamente cabe predicar de Dios. ↗Analogía).

Únicamente la consideración de los atributos divinos en particular hace resplandecer ante nosotros en su sublimidad la noción de Dios. Como ser en persona, Dios es la plenitud integral del ser y, por lo tanto, ↗infinito. El ser no está en Él limitado por ninguna clase de no-ser, por eso es ser puro, *actualidad pura (actus purus*, ↗Acto, ↗Potencia), que, por suponer el devenir un no-ser aún, descansa, perfecto, desde un principio. De ahí que Dios sobrepuje inefablemente al ente finito, deveniente (↗ Trascendencia), para, a pesar de ello, entrañarse en él simultáneamente como su fundamento último y primitivo (↗Inmanencia). Como quiera que la corporeidad incluye esencialmente no ser, Dios es un ↗espíritu puro y, en consecuencia, un ser personal (↗ Persona) que, conociéndose y amándose, se posee a sí mismo y gobierna todo lo demás con su providencia. El hombre entra en relación personal con esta altísima Majestad por la ↗religión, que prepara la perfección suprema de aquél por la posesión de Dios en la otra vida (↗ Inmortalidad).

Toda desviación de esta depurada concepción de la Divinidad significa un fracaso. Este aserto vale tanto del politeísmo (↗ teísmo) como del ↗panteísmo, que sume a Dios en el devenir mundano sin distinguirle suficientemente de él y convirtiéndole, a menudo, en un fundamento primitivo, ciego e impersonal *(Schopenhauer)*. Afín a él es la concepción según la cual Dios

es causa de sí mismo *(causa sui: Espinosa)*, se produce a sí mismo *(autoengendramiento)* o se pone a sí mismo, v.gr., por el pensamiento *(Fichte, Schell)*. Yerran más todavía quienes no ven en Dios sino una ley abstracta del universo *(Renan, Taine)*, o la suma de todas las leyes *(nomoteísmo)*, o el mundo de los valores (↗ Valores [Filosofía de los]). — LOTZ.

a) PLATÓN, especialmente: *Banquete, República, Timeo;* ARISTÓTELES, particularmente: *Metafísica* XII; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica* I, sobre todo q. 3-26; *Summa contra Gentiles*, en especial I-III; *b)* C. NINK, *Philosophische Gotteslehre*, 1948; M. RAST, *Welt und Gott*, 1952; E. PRZYWARA, *Religionsphilosophie katholischer Theologie*, 1927; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, Paris [11]1950; J. KLEUTGEN, *Philosophie der Vorzeit* I, [2]1878 [trad. franc.: *La philosophie scolastique*, París 1868]; [X. ZUBIRI, *En torno al problema de Dios*, en *Naturaleza, Historia, Dios*, 1944; A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *Teología natural*, 1949;] *d)* M. GRABMANN, *Die Grundgedanken des heiligen Augustinus über Seele und Gott*, [2]1929; [E. GILSON, *Dios y la filosofía* (trad. esp.), 1945]; *e)* P. LIPPERT, *Gott*, [10]1936; J. LOTZ-J. DE VRIES, *Die Welt des Menschen*, [3]1951, pp. 275-326 [trad. esp.: *El mundo del hombre*, 1954]; ↗ *Teología*.

Dios (Concurso de). Con esta expresión se designa el influjo inmediato de Dios en la operación del ente creado y en el efecto de la misma, no una influencia puramente mediata, como *Durando* pensaba, ejercida sosteniendo de continuo en el ser la criatura y sus virtudes operativas. El concurso divino inmediato a todo lo creado resulta de la íntima dependencia en que está respecto del único Ser independiente: Dios. Tal cooperación no excluye la acción moral de Éste sobre la criatura libre mediante promesas, preceptos y exhortaciones.

Acerca de la naturaleza del concurso divino, particularmente de su compatibilidad con la libertad humana, imperan en la escolástica diversas concepciones. *Báñez*, la escuela dominicana moderna y el tomismo rígido no se limitan a enseñar un inmediato impulso o moción de Dios *(praemotio physica)* para llevar a la criatura desde la disposición operativa próxima a la operación misma, sino que además defienden la existencia de una predeterminación de la orientación de su voluntad *(praedeterminatio physica)*. El hombre no puede obrar sin la moción de Dios, ni dejar de obrar cuando la ha recibido. La indefectible vinculación de impulso divino y acción humana garantiza así la ejecución de la voluntad de Dios y la ↗ presciencia divina. Sin embargo, según Báñez, ni la moción ni la predeterminación divinas atentan contra la libertad de la voluntad creada, porque Dios mueve a cada criatura conforme a su naturaleza; moverá, por lo tanto, a un ser creado libre de tal suerte que su libertad siga conservándose bajo el impulso divino. — Otros escolásticos propugnan sólo una moción indiferente por parte de Dios que no predetermina la dirección de la voluntad.

El molinismo, defendido sobre todo por los grandes teólogos jesuitas del siglo XVI, ve en la doctrina «tomista» un serio riesgo para la libertad humana y también para la santidad de Dios, quien lógicamente parece cargar con la responsabilidad de los pecados del hombre. La criatura no necesita ninguna moción, ni menos una predeterminación para obrar; antes bien, como naturaleza activa, produce su acto en virtud de su propia

actividad y lo dirige en la decisión libre. La dependencia con respecto a Dios, Ser primero, esencial a todo ente creado, queda a salvo por el hecho de que el mismo acto es producido simultáneamente por Dios y la criatura *(concursus simultaneus)*; por Dios, en el aspecto del ser; por la criatura, en el ser-así (esencia) (o sea, en el aspecto de la orientación de la voluntad). La libertad humana queda así inviolada. — El punto débil de esta teoría reside, según los «tomistas», en la transgresión del principio de causalidad, además, en la «dependencia» de Dios con respecto al hombre, que se fija a sí mismo el camino, determinando con ello también el concurso por parte de Dios y, sobre todo, en la dificultad de explicar satisfactoriamente la divina presciencia. — La insuficiencia de ambos intentos de solución ha conducido a diversas tentativas, todas las cuales desembocan en una u otra de las dos expuestas. Aunque el hecho del concurso divino subsiste firmemente, el modo de su realización parece sustraerse a una comprensión definitiva por parte del hombre. — RAST.

a) SANTO TOMÁS DE AQUINO *Summa contra Gentiles* III 64-97; MOLINA, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*, 1588; F. SUÁREZ, *De concursu, motione et auxilio Dei*; *b)* Tomistas: DUMMERMUTH, *S. Thomas et doctrina praemotionis physicae*, París 1886; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, [11]1950, pp. 672-712. Molinistas: FRINS, *De cooperatione Dei cum omni natura creata, praesertim libera*, París 1892; J. STUFLER, *Gott, der erste Beweger aller Dinge*, Innsbruck 1934; P. DUMONT, *Liberté humaine et concours divin d'après Suárez*, París 1936.

Dios (Demostración de). El objeto de esta demostración es probar científicamente la *existencia de Dios*, demostrar, por lo tanto, que Dios no es una mera idea *(Kant)*, una creación del deseo *(Feuerbach)* o una «ficción útil» *(Vaihinger)*, a la que en realidad no corresponde ningún objeto. A diferencia de la experiencia o *vivencia de lo divino* que, mediante una intuición de cuño personal, nos convence, de manera psicológicamente inmediata, de la existencia de Dios, la demostración desliga su estructura lógica de dicha experiencia. Por este su consciente alejamiento de todos los factores puramente subjetivos, la prueba conserva su necesidad lógica y su universal validez, pero la mayoría de las veces pierde con ello fuerza motiva personal.

Los supuestos de la demostración de la existencia de Dios son en parte filosóficos y en parte morales. Se presuponen, sobre la base de un sano ↗ realismo, la existencia del mundo exterior y de la experiencia interna, así como también la validez objetiva de los ↗ conceptos universales y el carácter trascendente del principio de causalidad (↗ Causalidad [Principio de]), es decir, las tesis fundamentales de la «philosophia perennis». Debido a estos supuestos, cada uno de los cuales ha de asegurarse explícitamente por separado, al proceso frecuentemente complicado del pensamiento y a las consecuencias prácticas, la evidencia de las pruebas puede enturbiarse. En todo caso, ellas no obligan al entendimiento a asentir; la convicción de la existencia de Dios no puede demostrarse irresistiblemente a nadie, sino que permanece siempre dependiente de una libre decisión del hombre entero (↗ Certeza libre). Por eso, sin menoscabo de su validez lógica, la aceptación de toda prueba de la existencia de Dios presupone una determinada actitud

moral del alma: anhelar sinceramente la verdad y estar dispuesto a no dejar que prejuicios y pasiones de cualquier género le impidan seguir la verdad conocida (↗ Ateísmo).

La estructura lógica de la demostración de Dios es la misma en todos los casos. El punto de partida nunca está constituido por una mera idea, sino siempre por un hecho de experiencia cuyo carácter contingente o finito debe ser seguro. El principio conductor que nos permite la conclusión sobre Dios es invariablemente el de ↗ causalidad (eficiente, final o ejemplar). De ahí que, desde el punto de vista de su estructura fundamental, sólo haya una única prueba de la existencia de Dios, a saber: el raciocinio que va de lo relativo a lo absoluto, en el cual unos consideran como expresión de la relatividad predominantemente la ↗ contingencia y otros más bien la finitud, es decir, la composición de ↗ acto y ↗ potencia. Cabe, sin embargo, hablar de varias demostraciones en atención a los diversos puntos de partida que luego llevan también a destacar en primer término diversos atributos divinos. ↗ Dios (Idea de).

La crítica de la demostración de la existencia de Dios va dirigida ante todo a sus fundamentos. Así, el agnosticismo de *Kant*, que ejerce profunda influencia hasta en nuestros días, niega la validez de los ↗ conceptos universales y del principio de causalidad (↗ Causalidad [Principio de]) más allá de la experiencia sensible, con lo cual se socava la base de cualquier prueba (↗ Trascendencia). Para la teología protestante, especialmente para la teología dialéctica con su negación de la analogía entre Dios y las criaturas, toda demostración de la existencia de Dios es una insolencia, porque le hace dependiente de nuestro pensamiento. La escuela de *Bergson* ve en la prueba escolástica de Dios una «fragmentación», una deformación del ser fluente (↗ Vida [Filosofía de la]). Algunos, llevados por un cierto antiintelectualismo, ponen en duda el valor práctico de dicha prueba y desean substituirla por otras más intuitivas (*Scheler*, *Hessen*, *Laros*). — RAST.

Bibliografía: ↗ Dios (Pruebas de la existencia de).

Dios (Idea de). La representación mental de Dios puede pasar por diversos grados de desarrollo. Es enteramente indeterminada en muchos panteístas que, negando un Dios personal, admiten, no obstante, algo absoluto, superior (trascendente) al mundo visible; v.gr., un orden moral absoluto, etc. La encontramos clara en sus líneas fundamentales, pero escasamente desarrollada, en los pueblos primitivos y semicultos, que reconocen un legislador supremo, un juez del bien y del mal, un padre amoroso. Por el trabajo de la inteligencia, la idea de Dios, intensamente revestida de fantasía y elementos sentimentales, va poco a poco convirtiéndose en el *concepto científico* de Dios, es decir, en una imagen intelectualmente depurada en la que destacan de un modo especial los atributos metafísicos de Aquél: Ser infinito, existente por sí. El resultado último de la doctrina natural acerca de Dios es el concepto pleno de Éste con conocimiento explícito de sus más importantes atributos. La superioridad sobre el mundo y la personalidad son elementos esenciales de la noción teísta de Dios.

Nuestras representaciones y conceptos no pueden comprenderle ja-

más de una manera total (adecuada); arrastran siempre consigo rasgos humanos, estando, además, fuertemente influidos por el carácter, la educación y el ambiente. De ahí proceden los diversos conceptos de Dios en las distintas religiones. En este sentido, cada hombre se crea su Dios, es decir, su imagen de Dios. Sin embargo, podemos llegar a un *conocimiento analógico* de Él, exacto en lo esencial (↗ Dios [Pruebas de la existencia de]). Pues todo lo que de grande o valioso hay en este mundo, sobre todo en el hombre, como ser, vivir, conocer y querer, también debe corresponder a Dios por su calidad de fundamento primitivo de todo ser, aunque, claro está, de manera esencialmente distinta, incomparablemente más elevada. Este modo divino de ser lo comprendemos sólo por negación del modo creado correspondiente. La idea de Dios deviene *antropomórfica* cuando no se atiende a esta esencial diferencia en el modo de ser y se trasladan a Dios las limitaciones humanas. La ↗ analogía nos permite ocupar el punto medio entre el ↗ agnosticismo, para el que Dios es sólo una X desconocida, y el ↗ panteísmo, que niega la diversidad esencial entre Dios y el hombre. — Del conocimiento analógico de Dios síguese que las «antinomias» de su concepto (inmutabilidad y vida, necesidad y libertad, acción creadora y quietud máxima) se resuelven en misterios que, ciertamente, no podremos jamás descifrar enteramente; pero en los que tampoco es posible mostrar una contradicción real. Por eso Dios es *unidad de los contrarios (coincidentia oppositorum)* únicamente en el sentido de que está por encima de todas las oposiciones condicionadas por la finitud, pero no como si para Él no fuera válido el principio de contradicción. Tampoco cabe decir que acerca de Dios «sólo» tenemos una *docta ignorancia (docta ignorantia)*. Épocas y hombres dados al misticismo o (por otra razón) también los intelectualmente desalentados (el neoplatonismo, la mística medieval; el agnosticismo moderno) preferirán la ↗ teología negativa. Las épocas y los espíritus que se gozan en el conocimiento, expresan a Dios más bien con conceptos y representaciones positivas (la gran escolástica, el idealismo alemán).

El origen psicológico de la idea de Dios se encuentra, de una parte, en la disposición total del hombre, es decir, en su necesidad de una causa y en el impulso a la idealización, en su hambre de infinito, así como también en su fantasía o en sus sentimientos, que refuerzan las primeras tendencias; de otra, en la naturaleza contingente del mundo y, a la vez, en su maravillosa armonía, en las huellas de belleza, bondad y verdad. Todos estos elementos en conjunto garantizan al mismo tiempo la objetividad, es decir, el carácter real de la idea de Dios. — RAST.

a) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica* I q. 13; *Summa contra Gentiles* I 32-34; *b)* CH. PESCH, *Der Gottesbegriff*, 1886: E. PRZYWARA, *Religionsbegründung*, 1923; A. DYROFF (edit.) *Probleme der Gotteserkenntnis*, 1940; M. RAST, *Welt und Gott*, 1952; W. KEILBACH, *Die Problematik der Religionen*, 1936; P. SIMON, *Zur natürlichen Gotteserkenntnis*, 1940; [A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *Teología natural*, 1949; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence, sa nature*, París [11]1950 (trad. esp. Buenos Aires 1950);] A. D. SERTILLANGES, *Las fuentes de la creencia en Dios* (trad. esp.) 1943; *d)* H. VÖLLMECKE, *Die Gottesidee im Bewusstsein der Menschheit*, 1924; W. SCHMIDT, *Der Ursprung der*

Gottesidee, [3]1926 ss; N. SÖDERBLOM, *Das Werden des Gottesglaubens*, [2]1926; A. DYROFF, *Der Gottesgedanke bei den europäischen Philosophen in geschichtlicher Sicht* (1941); A. HORVATH, *Der thomistische Gottesbegriff*, Friburgo de Brisgovia 1941; [E. GILSON, *Dios y la filosofía*, 1945; J. HELLÍN, *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, 1947; A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *El tema de Dios en la filosofía existencial*, 1945;] *e)* H. LENNERZ, *Natürliche Gotteserkenntnis*, 1926.

Dios (Libertad de). Dios es libre con relación al exterior, o sea puede crear o no crear, hacer esto o aquello. Su libertad es, pues, libertad de elección, no un puro obrar por necesidad de la propia naturaleza *(Espinosa)* o una completa independencia de lo externo *(Hegel)*. Dios no creó el mundo por un impulso interior inconsciente (↗ Panteísmo) ni por coacción psicológica, como si siempre debiera elegir el objeto mejor *(Leibniz*, ↗ Optimismo), ni por coacción moral porque se amara necesariamente en las criaturas *(Rosmini)*. — La libertad divina conviene con la humana en que ambas significan un libre elegir frente a diversos objetos. Sin embargo, el hombre puede escoger entre el bien y el mal morales; Dios, sólo dentro del bien. El hombre elige no sólo entre diversos objetos, sino también entre distintos actos de la voluntad, mediante los cuales tiende a aquéllos. Dios puede escoger únicamente entre objetos diferentes, porque su querer es un acto único e inmutable identificado con sus propias existencia y esencia (↗ Dios [Voluntad de]).

La antinomia entre el acto eterno de la voluntad y la libertad divina, que parece incluir reflexión y sucesión, se resuelve teniendo en cuenta la ciencia infinita de Dios, que lo abarca todo con un solo acto. Nosotros podemos, a lo sumo, distinguir momentos lógicos, condicionados entre sí, v.gr., Dios ve desde la eternidad la oración suplicante y resuelve desde la eternidad escucharla. — La antinomia entre la libertad e inmutabilidad de Dios es resuelta de la siguiente manera por los representantes clásicos de la escolástica: Dios puede hacer, mediante el acto único infinito de la voluntad, lo que a las criaturas finitas solamente sería posible mediante distintos actos, del mismo modo que en su perfección infinita encierra dentro de sí eminentemente todos los valores ontológicos dispersos en las criaturas; es decir, puede, por el acto necesario de su ser, gracias al cual se ama necesariamente a sí mismo, amar a la vez libremente objetos contingentes. La libertad divina presupone la posibilidad de cosas contingentes; por eso el ↗ panteísmo niega siempre a ambas. — RAST.

a) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica* I q. 19; *Summa contra Gentiles* I. 72-96; *b)* J. HONTHEIM, *Institutiones theodiceae*, 1893, p. 661 ss; C. NINK, *Philosophische Gotteslehre*, 1948; M. RAST, *Welt und Gott*, 1952; [A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *Teología natural*, 1949; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, París [11]1950.]

Dios (Pruebas de la existencia de). Históricamente fué la consideración del orden de la naturaleza lo que primero sugirió, desde los comienzos de la filosofía occidental, el argumento para llegar a un fundamento primitivo espiritual del mundo *(Νοῦς)*. Esbozos de esta «*prueba teleológica*» se encuentran ya en *Anaxágoras*, y luego en *Platón*, los estoicos y *Cicerón;* los apologistas cristianos de los siglos II y III la aducen explícitamente como demostración de un Dios per-

sonal y supramundano. — La doctrina *platónica* de las ideas contiene los pensamientos fundamentales de la prueba por los grados de perfección *(prueba de los grados);* la diversidad de grados de belleza y bondad que hay en las cosas las manifiesta como bellas y buenas «por participación» y presupone como fundamento último y arquetipo la pura e inmutable Belleza y Bondad. Estas ideas influyeron de modo especial en *San Agustín* y *San Anselmo* y, a través de ellos, en *Santo Tomás de Aquino* y la escolástica. — *Aristóteles,* en su *prueba por el movimiento (prueba kinesiológica),* parte del movimiento local de los cuerpos, especialmente de las revoluciones de las esferas celestes, concluyendo la existencia de Dios como *Primer Motor* que, moviendo sólo en calidad de fin deseado, permanece inmóvil. *Santo Tomás* muestra, contra él, que Dios, sin perjuicio de su inmutabilidad, debe ser admitido también como Causa eficiente; pero, sobre todo, eleva la demostración a un plano metafísico al concebir el «movimiento» como tránsito de la ↗ potencia al ↗ acto. Aun así, no obstante, la prueba encontró muchos críticos dentro de la escolástica. — En *Cicerón* y los apologistas cristianos de la Antigüedad se encuentran las ideas fundamentales de la prueba por la coincidente persuasión de los pueblos con respecto a la existencia de Dios *(prueba histórica o etnológica).* — La prueba de *San Agustín,* fundada en la inmutabilidad de la verdad, que presupone una verdad primera, subsistente, ha sido objeto de múltiples interpretaciones. Probablemente no hay que entenderla como *«prueba ideológica»,* que de la validez pura infiere la necesaria base ontológica de la misma, sino que el raciocinio llega a Dios como luz que ilumina nuestro espíritu y como Verdad subsistente, fundamento primitivo y arquetipo de lo (ontológicamente) verdadero. — *San Anselmo de Canterbury* fué el primero en intentar demostrar la existencia de Dios partiendo sólo de su concepto. Esta prueba, que en el siglo XVIII recibió el calificativo de «ontológica», fué aceptada también por *Descartes* y, en forma más depurada, por *Escoto* y *Leibniz;* por el contrario, la rechazaron no sólo *Kant,* sino también *Santo Tomás* y la mayoría de escolásticos. — Clásicas se hicieron las pruebas que *Santo Tomás* presentó en sus «cinco vías». Todas ellas, apoyándose en el principio de causalidad (↗ Causalidad [Principio de]), muestran a Dios como Causa primera del mundo. — Los apologistas del siglo XVIII, en su lucha con el ateísmo de la época, ampliaron los argumentos encaminados a demostrar la existencia de Dios. En ellos aparece por vez primera la división de las pruebas en metafísicas, físicas y morales. Mientras las demostraciones metafísicas pasaban a segundo término, se mostraba predilección por las «físicas» (sobre todo por la teleológica, llamada entonces *«físico-teológica»)* y las «morales». Entre estas últimas se encontraban, además de la etnológica, la *prueba moral* en sentido estricto, es decir, basada en la obligación moral que supone un legislador divino *(«ético-teológica»)* y la demostración por el anhelo de felicidad innato en el hombre, más tarde denominada *eudemonológica,* que llegaba a Dios como supremo Bien y Fin de aquél. Modernamente se ensayaron todavía otras pruebas, v.gr., la fundada en la necesidad de un primer comienzo temporal del mun-

do, el cual se intentaba demostrar por consideraciones a priori o con la ayuda de la ley física de la entropía, es decir, de la creciente transformación de toda energía en energía calorífica *(prueba basada en la entropía);* de manera análoga se ha intentado recientemente calcular el comienzo de la evolución del universo tomando como fundamento la progresiva expansión de éste y la desintegración de la materia radiactiva.

Frente a la acumulación de pruebas de la existencia de Dios en el curso de los siglos, hoy, en el tratamiento sistemático de las mismas, se atribuye con razón la importancia máxima a su cimentación fundamental y a su estabilidad. En este respecto, las pruebas «clásicas» de *Santo Tomás* merecen la preferencia. Éstas parten de caracteres experimentalmente comprobables, propios del ente intramundano, demuestran con ellos la ↗ contingencia metafísica de éste y, con auxilio del principio de causalidad (↗ Causalidad [Principio de]), concluyen la existencia de Dios como Causa primera del mundo. Así, la *prueba teleológica*, partiendo de la característica consistente en el orden experimentable de la naturaleza, infiere que en las cosas, principalmente en los seres vivos, debe admitirse una auténtica ↗ finalidad producida por el espíritu; pero, como el espíritu ordenador no hay que buscarlo en los seres particulares naturales ni en el mundo como conjunto (al modo de un alma del mundo), resulta necesario un Ordenador supramundano. La *prueba por el movimiento*, entendida metafísicamente, muestra que todo acto que es enriquecimiento ontológico de un ente de suyo sólo potencial, depende de otro ser actual en el aspecto respectivo, llegando así, por último, a un Acto puro, fundamento primitivo de toda evolución en este mundo temporal. La *prueba cosmológica (prueba de la contingencia)*, basándose en el producirse y perecer de las cosas, concluye su contingencia y, partiendo de la mutabilidad propia también de los elementos constitutivos fundamentales cuyo origen no es experimentalmente mostrable, infiere su naturaleza asimismo contingente, probando con ello que el mundo en su ser entero es causado por un Creador supramundano. La más profunda, y a la par más difícil, prueba de la existencia de Dios es la de los grados. Tomando como base la finitud de todas las cosas mundanas, demuestra que las perfecciones puras ontológicas solo les corresponden «por participación», y, por lo tanto, no necesariamente; así lleva a una primera Causa que, como Ser subsistente, es la plenitud infinita del ser. Esta prueba se complementa con la *henológica* que, partiendo de la multiplicidad numérica de perfecciones específicamente iguales en este mundo, infiere, de manera parecida, el «ser-por-participación» de las mismas y con ello la unicidad del Ser subsistente.

Las restantes pruebas se apartan de estas clásicas en grado mayor o menor. Los argumentos fundados en el comienzo temporal del mundo o del acontecer cósmico *(prueba basada en la entropía)* razonan, sí, con ayuda del principio de causalidad, pero el centro de gravedad se desplaza a la comprobación de la característica (del comienzo temporal) indicadora de contingencia. Fuera de eso, suscítanse contra esta prueba no despreciables reparos. Otros argumentos intentan mostrar directamente a Dios como arquetipo o fin del universo, dejando a un lado la idea de la causalidad eficiente. Entre los segundos se

cuenta sobre todo la *prueba eudemonológica*. Se apoya sobre el «principio de infrustrabilidad del fin» (↗ Finalidad [Principio del]) y, por lo tanto, en la propiedad de «tener-sentido» que conviene a todo ser; en este caso surge la cuestión de si con ello no se presupone ya la sabiduría del Creador. Común a las pruebas *moral* e *histórica* es la particularidad de no referir a Dios como Causa (eficiente, final o ejemplar) el ser real de un ente intramundano, sino partir de una especie de atadura intencional de nuestras facultades espirituales, para explicarla, aunque no de la misma manera, admitiendo un influjo de Dios: la atadura moral de nuestra voluntad (que, claro está, ha de suponerse) sólo puede realizarse mediante una ley divina; la atadura naturalmente necesaria del entendimiento, tal como se manifiesta en la persuasión universal, únicamente encuentra explicación en la evidencia de la existencia de Dios. La *prueba ideológica* pasa por alto que sólo de la validez incondicionada de la verdad no cabe concluir la existencia de un ser eterno de la verdad. Con mayor razón, debido al tránsito injustificado del orden puramente mental al ontológico, ha de rechazarse la *prueba ontológica*, que por su modo de proceder apriorístico se aparta en la máxima medida posible de los argumentos clásicos. — DE VRIES.

a) PLATÓN, *Banquete*, 210*e*-211*d*; *República*, 505-520; ARISTÓTELES, *Física*, 7-8; *Metafísica* XII; SAN AGUSTÍN, *De libero arbitrio* II; SAN ANSELMO, *Proslogion*, 2; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles* I 13; *Summa theologica* I q. 2 a. 3. Contra las pruebas de la existencia de Dios: KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, *Transzendentale Dialektik* II c. 3; *b)* R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu* [11]1950; O. ZIMMERMANN, *Das Dasein Gottes*, 1912-1924; F. SAWICKI, *Die Gottesbeweise*, 1926; J. MAUSBACH, *Dasein und Wesen Gottes*, 1929-1930; C. NINK, *Philosophische Gotteslehre*, 1948; G. SIEGMUND, *Naturordnung als Quelle der Gotteserkenntnis*, [2]1950; M. RAST, *Welt und Gott* 1952; [A. GRÉGOIRE, *Immanence et trascendance*, París 1939; F. VAN STEENBERGHEN, *Le problème philosophique de l'existence de Dieu*, en «Revue Philosophique de Louvain», 45 (1947) pp. 5-20; 141-168; 301-313; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence et sa nature* [11]1950 (trad. esp. 2 vols., Buenos Aires 1950). A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *Teología natural*, 1949; A. ROLDÁN, *Metafísica del sentimiento*, 1956, pp. 461-471;] *c)* incluidos en ↗ *a)*; *d)* H. STRAUBINGER, *Texte zum Gottesbeweise*, 1916; A. DYROFF, *Der Gottesgedanke bei den europäischen Philosophen*, 1941; K. VAN ENDERT, *Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit*, 1869; G. GRUNWALD, *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter*, 1907; E. ROLFES, *Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles*, [2]1927; H. CARPENTIER, *The Historical Aspect of the Quinque Viae*, en: G. LATTEY, *God*, Londres 1931; [E. GILSON, *Dios y la Filosofía* (trad. esp.), 1945]; *e)* C. GRÖBER, *Gott*, [2]1937; J. B. LOTZ-J. DE VRIES, *Die Welt des Menschen*, [2]1951, pp. 262-281 [trad. esp.: *El mundo del hombre*, 1954]; [F. VAN STEENBERGHEN, *Ontologie*, Lovaina 1946.]

Dios (Voluntad de). En Dios no hay impulso alguno natural ciego (*Schopenhauer, E. v. Hartmann*) que paulatinamente llegue a la conciencia (↗ panteísmo idealista) ni es Dios mero Pensar o pura Idea, sino que posee una voluntad espiritual consciente. En forma parecida a como ocurre con el conocimiento (↗ Omnisciencia), el sujeto volente, el acto de querer y su objeto principal necesariamente incluido, no se distinguen del Ser eterno, inmutable y necesario de Dios. Por eso a este querer no puede llamársele «tender» sino «afirmarse a sí mismo», «amarse a sí mismo», pero sin interpretarlo

como si Dios se «pusiera» *(Fichte)* por dicho acto. Las cosas finitas son objeto de su libre voluntad (↗ Dios [Libertad de]) en cuanto posibles imitaciones limitadas suyas.

La nota más sobresaliente de la voluntad divina es su absoluta ↗ *santidad.* Dios no puede pecar porque en Él coinciden naturaleza y norma moral. Ha de amar el bien y odiar el mal porque sólo puede amar las cosas en cuanto que son trasunto de su propio Ser. Pero no hemos de representarnos el *amor y el odio* divinos al modo de los afectos y pasiones humanos. Si, de acuerdo con el sentido moderno, se calificara de «moral» la libertad de elegir entre el bien y el mal, Dios estaría más allá de la moralidad. — RAST.

a) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica* I q. 19-20; *Summa contra Gentiles* I, 72-96; *b)* LEHMEN-LENNERZ, *Theodizee*, 1923; C. NINK, *Philosophische Gotteslehre*, 1948; M. RAST, *Welt und Gott*, 1952; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, [11]1950; [A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *Teología natural*, 1949.]

Disposición. Recibe el nombre de disposición, en la más amplia acepción del término, la aptitud o capacidad para hacer o recibir (experimentar) algo. En este sentido, disposición es sinónimo de ↗ potencia subjetiva. — Usualmente tómase el referido término en sentido más estricto, significando entonces el acondicionamiento innato de un viviente para modos particulares (no comunes a todos los seres de la misma especie) de actuar, recibir, reaccionar, desarrollarse, etc. En biología se denominan *genes* las disposiciones hereditarias que acompañan a las características individuales del organismo. En psicología es menos corriente usar el concepto de disposición en relación con características individuales, designándose preferentemente con él la índole innata y totalitariamente estructurada de una función fundamental (como conocer, querer, sentir), o de lo psíquico en general (disposición caracterológica, ↗ Carácter).

La disposición da ciertamente la posibilidad fundamental para una peculiar manera de obrar, vivir, pero no el completo apresto y la facilidad. Ésta se adquiere con el ejercicio y la ↗ habituación, impulsando a ella la fuerza instintiva entrañada en toda disposición. Aunque las disposiciones señalan a todo viviente una determinada dirección de su actividad, le imponen asimismo ciertos límites. Dentro de ellos, la formación de disposiciones depende del ambiente circundante, de las necesidades vitales y, en el hombre, también de la libre decisión de su voluntad (↗ Herencia). — Disposición es la traducción del vocablo latino *dispositio*, tomado primeramente en la acepción usada cuando se habla de que, v.gr., un texto está dispuesto u ordenado en tal o cual forma. Luego pasa a significar estados y disposiciones no meramente innatas y permanentes, sino también adquiridos y transitorios, como el estado de ánimo, etc. — BRUGGER.

R. SOMMER, *Geistige Veranlagung und Vererbung*, [2]1919; W. PETERS, *Die Vererbung geistiger Eigenschaften und die psychische Konstitution*, 1925; G. KERSCHENSTEINER, *Theorie der Bildung*, 1926; G. PFAHLER, *Vererbung als Schicksal*, 1932; del mismo: *Warum Erziehung trotz Vererbung?*, [4]1939.

Disputa. La disputa es una discusión científica. Frecuentemente se realiza exponiendo en forma libre las razones en pro y en contra.

En esta manera de disputar existe fácilmente el peligro de «divagar». La *disputa escolástica* se desarrolla según reglas determinadas y en forma rigurosa. «Expuesta» y probada una «tesis» por el defendiente, el arguyente propone una objeción en rigurosa forma silogística; aquél la repite y juzga cada una de sus proposiciones. Si niega alguna de las premisas, el arguyente debe intentar probarla. El medio capital para deshacer una argumentación capciosa es la ↗distinción (distinctio) de las expresiones o proposiciones equívocas contenidas en ella. En la Edad Media la disputa constituyó el recurso más importante para aclarar cuestiones controvertidas; hoy se cultiva casi exclusivamente como ejercicio escolar, sirviendo para penetrar y examinar, en todos sus aspectos, las cuestiones y dificultades. — DE VRIES.

b) T. PESCH—C. FRICK, *Institutiones Logicae et Ontologicae* I, 1914, pp. 296 ss; C. CARBONE, *Circulus philosophicus* I, 1934; J. DE VRIES, *Logica*, 1951, pp. 158-174; *d)* M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 1909-11.

Disteleología es lo opuesto a teleología (↗Fin). El uso del vocablo difiere según sea el concepto que se tenga de lo teleológico o final. Desde el punto de vista vulgar, es disteleológico lo adverso al bienestar subjetivo. Filosóficamente, disteleología es una falta de ↗finalidad debido a la cual el fin o no se logra o se logra defectuosamente. Esta falta se muestra en el uso de medios insuficientes (v.gr., en los monstruos, en las enfermedades mentales) o en la aplicación del apetito teleológico a objetos inadecuados (como ocurre cuando las bacterias atacan a animales y hombres). Con frecuencia se tiene también por disteleológica la oposición entre la teleología al servicio del mismo sujeto o de seres extraños y determinados fenómenos concomitantes que convierten en tormento la consecución del fin (v.gr., el dolor, la «crueldad» de las fieras).

Las disteleologías sólo pueden apreciarse rectamente cuando no se pierde de vista la contingencia del ser y el carácter peculiar de la finalidad. La ↗contingencia implica la mutabilidad (decadencia y muerte en los seres vivos), así como también la índole limitada de las cosas naturales y de su finalidad. El carácter peculiar de la finalidad reside en la inserción de los seres y de sus fines en un orden total, integrado por órdenes parciales jerarquizados entre sí (los grados inferiores se subordinan a los superiores), pero subordinados todos a la construcción de la totalidad cósmica. Además, las cosas de la naturaleza deben servir a los designios superiores de Dios, Ordenador supramundano de aquélla. El fin último inmanente en el universo es la perfección plena intelectual, moral y religiosa del hombre, el cual, llevado al conocimiento del Creador por la autorrevelación de Dios en la naturaleza, debe conducir el mundo a su último fin trascendente: la glorificación de Dios. Sólo es realmente disteleológico lo que no posee sentido en ninguno de estos aspectos. Así consideradas, las deficiencias e inarmonías dejan de ser disteleologías. Por ejemplo: los dolores y epidemias dan a conocer al hombre la contingencia de su ser y se han convertido también en poderoso promotor de su progreso cultural.

El que muchas cosas se tornen absurdas cuando se excluyen los fines que rebasan la naturaleza,

prueba justamente la necesidad de tales fines. Quien se queda en lo «penúltimo» no puede comprender el sentido del universo (↗ Teodicea). — FRANK.

b) G. SIEGMUND, *Naturordnung als Quelle der Gotteserkenntnis*, ²1950; *d)* F. BILLICSICH, *Das Problem der Theodizee im philosophischen Denken des Abendlandes*, 1936-1952; ↗ Finalidad, ↗ Teodicea, ↗ Mal, ↗ Sufrir.

Distinción es, o bien (1) el acto por el cual se conoce lo diverso como diverso, o bien (2) la diversidad misma. Diversidad es la no ↗ identidad, o sea la relación de una cosa a otra en cuanto otra. Descansa en la ↗ pluralidad o ↗ negación de ↗ unidad y se cuentan tantas clases de ella como de unidad. Son contenidos radicalmente diversos *(disparati; inconexos)* los pertenecientes a géneros u órdenes diversos, como «azul» y $\sqrt{2}$. *Diferencia* es aquello en que se distinguen varias cosas que poseen algo común, aquello, por lo tanto, que la una tiene y la otra no; tal ocurre con el todo y la parte, el concepto del género y el de la especie. — Hay *distinción real donde* a la negación de identidad conceptual corresponde también una distinción en la cosa, sea que la distinción se manifieste en la experiencia (= *distinción física*, existente, v.gr., entre cosas concretas o partes de ellas sensorialmente perceptibles, o bien en la separabilidad), sea que la distinción sólo pueda conocerse por el pensamiento como condición necesaria para la posibilidad de un objeto (= *distinción metafísica* existente entre principios parciales no perceptibles por los sentidos; v.gr., la distinción entre esencia y existencia en el ser creado, según el tomismo). — *Distinción conceptual o lógica* es la existente entre lo pensado con conceptos diversos sin que a esta distinción corresponda en la cosa una pluralidad de la misma clase. Se funda en que, dada nuestra condición humana, debemos, por abstracción, establecer separaciones entre contenidos, aunque en la cosa se identifiquen y a ella pertenezcan por un mismo principio. Así, v.gr., el hombre entero es animal y racional y ambas cualidades se deben a la misma alma. Si en este caso uno de los contenidos, como aquí ocurre, no es convertible en el otro, sino que constituye conceptualmente un todo cerrado de suerte que sólo en virtud de la experiencia puede añadirse el segundo, se tiene una distinción lógica con *fundamento real perfecto*. Por el contrario, se da una distinción lógica con *fundamento real imperfecto* cuando la concepción plena y acabada de un contenido penetra necesariamente en el otro, como sucede con los ↗ trascendentales, los atributos divinos y las primeras diferencias del ↗ ser. — ↗ Oposición. — BRUGGER.

L. BAUR, *Metaphysik*, ³1935, § 19; J. DE VRIES, *Denken und Sein*, 1937, pp. 230-235 [trad. esp.: *Pensar y ser*, ²1953; L. DE RAEYMAEKER, *Philosophie de l'être*, Lovaina 1947; E. VAN STEENBERGEN, *Ontologie*, 1946].

Disyunción. Designa esta palabra la relación existente entre los miembros de un *juicio disyuntivo*. Éste figura entre los ↗ juicios hipotéticos (en sentido amplio). Consta de varios miembros, de los cuales, en la *disyunción exclusiva*, sólo se afirma que uno de ellos es necesariamente verdadero y todos los demás son falsos. Dichos miembros no pueden ser todos verdaderos ni todos falsos a la vez, sino que uno y sólo uno de ellos es necesariamente verdadero. En la *disyunción*

no exclusiva, se afirma únicamente que, por lo menos, uno de los miembros es verdadero, pero no se indica cuál. Estos miembros pueden ser todos verdaderos, mas no todos falsos. Para el silogismo disyuntivo ↗ Silogismo hipotético. — BRUGGER.

Tratados de ↗ lógica.

Divisibilidad significa la posibilidad de descomponer un todo en sus partes. La divisibilidad supone una composición de partes que unidas forman un todo (↗ Totalidad) en el cual una unidad natural domina la pluralidad. La indivisibilidad supone ↗ simplicidad. Si varias cosas están unidas de manera que no resulte unidad natural alguna, su resolubilidad se llama *separabilidad*. — La divisibilidad es mental o real, según que se trate de partes y totalidades ideales o reales. — La divisibilidad es la propiedad fundamental de la ↗ cantidad y de la extensión. Las partes cuantitativas se denominan también *integrales* y poseen la misma naturaleza que el todo. Si se divide una cosa extensa según una medida determinada, las partes resultantes reciben el calificativo de *alícuotas*. Se obtienen *partes proporcionales* dividiendo progresivamente el todo según la misma relación, v.gr., dividiéndolo en dos partes, dividiendo éstas a su vez en otras dos y así sucesivamente. Teniendo en cuenta sólo la extensión, el continuo es ilimitadamente divisible. Sin embargo, esta divisibilidad ilimitada puede encontrar en la naturaleza de la cosa un límite que no permita ulterior división real. Los ↗ cuerpos son divisibles por métodos físicos y químicos en moléculas y átomos ulteriormente divisibles todavía en protones, neutrones y electrones como últimos sillares físicamente indivisibles del mundo material. — En oposición a las partes integrales, denomínanse *partes constitutivas o esenciales* aquellas partes no homogéneas que por su unión forman una esencia, como el cuerpo y el alma en el hombre, el cuerpo y el principio vital en las plantas y animales. La división en sus partes constitutivas destruye la esencia de la cosa. — JUNK.

a) ARISTÓTELES, *Metafísica* V 24-27; *b)* LEHMEN-BECK, *Kosmologie*, [4 y 5] 1920, 13-22; SCHWERTSCHLAGER, *Philosophie der Natur* I, [2]1922, 69-91; [P. HOENEN, *Cosmologia*, Roma, 1936.]

División. En sentido amplio, división es la desarticulación de un todo en sus partes. Toda división supone un todo que se divide, las partes en que es dividido y un fundamento o punto de vista desde el cual se realiza la división. La división, en sentido estricto, concierne a la extensión de un ↗ concepto universal o de una *clase*, entendiéndose por ésta la totalidad de los objetos que realizan un concepto. Así, los vivientes sensitivos constituyen la clase de los objetos que realizan el concepto «viviente sensitivo». Mediante ulteriores determinantes, tales como racional, irracional, pueden nombrarse ulteriores *clases parciales* correspondientes a conceptos inferiores. Cuando la totalidad de los objetos que se encuentran bajo ellas iguala a los de la *clase total*, la división de ésta ha terminado. — De la división en sentido estricto hay que distinguir la *descomposición*, ya de un concepto en sus notas, ya de un todo real en sus partes. En la división estricta el contenido conceptual conviene íntegramente a todos los miembros, lo cual no ocurre siempre en la descomposición.

— De conformidad con el concepto de división, ésta ha de reunir tres condiciones: 1.ª) ser exhaustiva, es decir, los objetos enumerados en las clases parciales no pueden ser más ni menos que los de la clase total; 2.ª) constar de miembros que se excluyan: ningún objeto puede pertenecer a más de una clase parcial; 3.ª) ser ordenada, o sea, antes de terminar la división de una clase no puede cambiarse el fundamento. — Según que éste sea una nota esencial o accidental, se tendrá una división esencial o accidental, respectivamente. Si se divide a su vez un miembro de una división, resultan divisiones principales y subordinadas. Una serie ordenada de éstas se denomina *clasificación* (↗ Distinción). — SANTELER.

b) J. DONAT, *Logica*, [8]1935; TH. ELSENHANS, *Psychologie und Logik*, [7]1936 (Göschen) § 37; [A. GÓMEZ IZQUIERDO, *Análisis del pensamiento lógico* I, 1928]; *e)* J. GEYSER, *Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre*, 1909, n.° 115.

Dogmatismo. Como dirección científica, significa (1) originariamente lo opuesto al ↗ escepticismo. — *Kant* entiende por dogmatismo (2) el ↗ racionalismo y, además, toda filosofía en la cual la metafísica intenta avanzar sin crítica del conocimiento. — En la neoescolástica se da también el nombre de dogmatismo (3) a la llamada teoría de las ↗ verdades fundamentales. De un modo general, puede caracterizarse como dogmatismo (4) toda concepción que pretenda eludir una crítica justificada de sus afirmaciones y supuestos. — El dogmatismo (5) como actitud personal, tiende a decir en todo la palabra definitiva y a no tolerar contradicción alguna.

Dogmático significa: (1) sin crítica, (2) perteneciente al dogma. — SANTELER.

a) KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 30, 35 (prólogo); *b)* J. DE VRIES, *Denken und Sein*, 1937, 17, 122 [trad. esp.: *Pensar y ser*, [2]1953]; J. SANTELER, *Intuition und Wahrheitserkenntnis*, 1934.

Dolor. En la mayoría de los casos, la psicología entiende hoy por dolor una determinada clase de ↗ sensación, ya de la piel, ya de los órganos internos que, aun siendo de débil intensidad, produce fuerte disgusto. Como órganos de la misma se descubrieron verdaderos *puntos dolorosos*, que en gran cantidad (2-4 millones) se encuentran irregularmente distribuidos por toda la piel y reaccionan de manera específica. El hecho de que las más diversas sensaciones, al alcanzar gran intensidad, degeneren en dolor, se debe a la coexcitación de puntos dolorosos próximos. Los órganos internos parecen con frecuencia menos sensibles a las intervenciones exteriores, pero sí lo son para muchos cambios internos (v.gr., irritación). El dolor tiene como finalidad proteger al ser vivo contra excitantes nocivos o impulsarle a apartar los daños cuando de nuevo se presenten. Por consiguiente, el dolor es un ↗ mal sólo porque es la vivencia de un mal. Puesto que el dolor produce intenso disgusto, este mismo disgusto, esta repugnancia al mal experimentado o percibido, recibe también en el lenguaje corriente el nombre de dolor. En este sentido amplio, el dolor puede darse tanto en la potencia apetitiva sensitiva como en la espiritual y referirse al conocimiento de cosas distintas de daños corporales. Llámase entonces *dolor anímico*. — BRUGGER.

a) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica* I-II q. 35; VON FREY, *Druckempfindung und Schmerz*, 1896; J. FRÖBES, *Lehrbuch der experimentellen Psychologie* I, [3]1932, pp. 149-151; II [3]1929, pp. 169-176 [trad. esp.: *Tratado de psicología empírica y experimental*, [3]1944]; F. SAUERBRUCK—H. WENKE, *Wesen und Bedeutung des Schmerzes*, 1936; F. KNIPP, *Die Sinnwelt der Schmerzen*, 1937; [A. ROLDÁN, *Metafísica del sentimiento*, 1956.]

Dualismo. El dualismo, por lo general, deja a salvo, en oposición al ↗monismo, los contrastes esenciales existentes en la realidad entre el ser contingente y el Ser absoluto (mundo y Dios), y (dentro de la esfera de lo contingente) entre conocer y ser, materia y espíritu o materia y forma vital unida a lo material, ser y acción, substancia y accidente, etc. — Toda pluralidad ha de reducirse ciertamente a unidad en su último fundamento, pero no debe anularse en su propia esfera. — En cambio, dualismo designa, con frecuencia, el otro extremo del monismo: la dualidad pura, irreductible. Así, el *dualismo metafísico* extremo explica la limitación y el mal en el mundo admitiendo dos principios: Dios y otro principio «potencial», coeterno con Él, que pone obstáculos y límites a su acción configuradora del universo (la materia eterna de Platón), o bien un ser malo independiente frente al principio bueno (↗Maniqueísmo). También el dualismo antropológico, tal como es defendido por *Descartes*, desatiende la unidad de cuerpo y alma que, situada por encima de la dualidad, existe en el hombre (↗Alma y cuerpo [Relación entre]). — WILLWOLL.

F. KLIMKE, *Der Monismus*, 1911 [trad. ital.: *Il monismo*, 2 vols., 1914]; A. VIERKANDT, *Der Dualismus im modernen Weltbild*, 1923.

Duda es la oscilación entre el sí y el no, entre hipótesis u opiniones que se contradicen mutuamente sin que llegue uno a decidirse por ninguna de las dos. El dudar presupone tener conciencia de un juicio frente al cual hay que tomar posición y, además, la existencia de razones o, por lo menos, de razones aparentes en favor de cada una de las dos hipótesis antagónicas. Particularmente cuando se trata de una cuestión de gran importancia para la vida, la duda suele ir unida a un atormentador sentimiento de inquietud. Mientras las razones no arrojan una ↗evidencia, aunque sea imperfecta, en favor o en contra de la hipótesis en cuestión, la duda está justificada; con un predominio notable de razones en pro de una parte es sensato mantener una opinión fundamentada, o sea una decisión provisional; pero, en tanto no se logre una evidencia, no es razonable prestar un asenso firme que excluya toda duda (↗Certeza). Si, a pesar de una evidencia suficiente, la duda continúa, es injustificada.

La duda descrita es la duda en sentido propio, es decir, la duda *real* y *positiva*. De ella hay que distinguir, por una parte, la *duda* real *negativa*, que existe cuando se da una falta absoluta de razones en pro o en contra, y debería llamarse más bien ignorancia; y por otra, la duda *aparente (o fingida)* tal como se presenta en el planteamiento científico de problemas (↗Problema); esta duda significa sólo un prescindir de la certeza natural, por lo demás, firmemente sostenida, a fin de llegar a la certeza científica por la comprobación y elaboración explícita de las razones. Es frecuente equiparar la duda fingida a la *metódica*.

Sin embargo, la expresión «duda metódica» no significa necesariamente duda aparente, sino que denota cualquier duda, ya sea puramente fingida, ya real, provocada de propósito con el fin de investigar de manera científica la verdad; esta duda real se halla plenamente justificada cuando el objeto es efectivamente dudoso. — DE VRIES.

J. KLEUTGEN, *Die Philosophie der Vorzeit* I, [2]1878, pp. 341-396 [trad. franc.: *La philosophie scolastique*, París 1868]; F. J. v. TESSEN-WESIERSKI, *Wesen und Bedeutung des Zweifels*, 1928; E. HUSSERL, *Erfahrung und Urteil*, 1948, pp. 365-368.

Duelo. Combate entre dos, dirigido a reparar la ↗honra y llevado a cabo con armas mortíferas o peligrosas, observando ciertas reglas o formalidades vigentes en un grupo social. La cuestión acerca de la licitud moral del duelo depende no sólo del motivo, fundado en la defensa de la honra, sino, ante todo, de la naturaleza moral del medio adoptado para ello. Éste, en el duelo, consiste en luchar con armas mortíferas y, por consiguiente, en exponer directamente la vida propia y la ajena bajo autoridad privada. Tal riesgo sólo podría permitirse en dos hipótesis, a saber: si el medio de que va a echarse mano y que entraña el riesgo fuera apropiado para una natural y naturalmente necesaria satisfacción o reparación del agravio; o bien, si se tratara de la defensa contra el injusto agresor. Sin embargo, ninguna de estas dos condiciones se cumple en el duelo. Quien lo acepta, no quiere, ciertamente, reparar su agravio en forma natural, antes bien, está dispuesto, en cuanto de él depende, a añadir una nueva injusticia, usurpando, además, a Dios, sin justificación intrínseca, el derecho que únicamente Él tiene sobre la vida. Por eso el ofendido no puede tampoco legitimar moralmente el reto. Ni se da en modo alguno el caso de defensa contra el injusto agresor, porque faltan para ello el ataque actual, inmediato e ilegal al cuerpo y a la vida. En el duelo se trata de un ataque concertado. — Una lucha entre dos personas que por su misma índole no restablece ni puede restablecer el derecho del ofendido, sino que, a veces, incluso expone y destruye su vida, es ceguedad y crimen, prueba de una concepción extraviada del honor y, a la vez, desigualdad social difícilmente tolerable, ya que se niega a amplios círculos la capacidad para dar satisfacción a la honra. El llamado *duelo académico (Mensur)* de los estudiantes es una preparación para el duelo y no excluye suficientemente graves heridas y peligros. Por lo tanto, no puede tampoco justificarse ante la moral. — La difícil cuestión que plantea la adecuada protección de la honra sigue siendo un problema apremiante. —SCHUSTER.

b) M. GIERENS, *Ehre, Duell und Mensur*, 1928; K. A. SCHULTE, *Zweikampf*, en *Staatslexikon* de H. SACHER V (1932) 1128; A. SCHARNAGL, *Zweikampf*, en *Lexicon für Theologie und Kirche* X (1938) 1109; [FOURNERET, *Duel*, en *Dictionnaire de théologie catholique*, 4, 1831-1836; ESTÈVE, *Le duel devant les idées modernes*, París 1908; G. MÁRQUEZ, *Filosofía moral*, 2 vols., [5]1943.]

Eclecticismo. Denomínase eclecticismo la actitud intelectual de aquellos filósofos que se limitan a examinar los resultados del pensamiento ajeno, escogiendo lo que les parece verdadero y valioso sin intentar reunir en un todo acabado los fragmentos recogidos. Si la

aceptación de concepciones ajenas y diversas se realiza sin examinar su contenido de verdad, cabe hablar de *sincretismo*. Eclécticos fueron la mayor parte de filósofos grecorromanos desde el siglo I a. de J. C., muchos pensadores de la patrística, la filosofía popular de la Ilustración y *V. Cousin*. Ecléctica es también gran parte de la filosofía americana. — BRUGGER.

P. HINNEBERG, *Die Kultur der Gegenwart* I, 5: *Allgemeine Geschichte der Philosophie* (índice); [J. HIRSCHBERGER, *Historia de la filosofía* (trad. esp.) I, 1954, II, 1956.]

Economía (Filosofía de la). Economía es la función cultural que cuida de la sustentación (Sombart), o —dicho en términos equivalentes— es la configuración de la convivencia humana orientada a la armonización permanente de la necesidad con la satisfacción de la misma (Gottl-Ottilienfeld); la filosofía de la economía ha de dar la interpretación última del sentido de ésta, del mismo modo que la filosofía de la sociedad (↗ Sociedad [Filosofía de la]) lo lleva a cabo en el dominio entero de la vida social. — Según nuestras definiciones, la economía es una esfera de la cultura y, por lo tanto, un dominio parcial de la vida social humana. Puesto que el hombre es un ser que consta de espíritu y cuerpo, toda ↗ cultura humana está vinculada a presupuestos materiales, a la disposición de bienes materiales para la simple conservación de la vida y para su enriquecimiento, embellecimiento y ennoblecimiento; en este sentido, ni aun los dominios supremos de la cultura (arte, ciencia, religión) están suspendidos en el aire. La economía es, ciertamente, la más inferior en valor y dignidad, pero también la más amplia y necesaria de las regiones culturales.

Como acontecer inserto en los bienes materiales, la economía está estructurada por la ↗ técnica; en cambio, como proceso vital lo está por la arquitectura y orden de la sociedad. De ahí el primado irrenunciable de la política sobre la economía, frente al cual, en la era capitalista, la economía se desembarazó de los lazos sociales y, prolongando su influencia, desarticuló y disgregó el orden social. El sentido de la economía no es la ganancia de dinero (acumulación de plus-valor), sino el servicio de la comunidad por la preparación de bienes y prestaciones auténticamente valiosos. — La economía, como relación entre fines y medios, es autónoma; pero el hombre determina con libertad y, por lo tanto, con responsabilidad a qué fines deben enderezarse los medios («validez o legitimidad de los fines»): Ética. — NELL-BREUNING.

NELL-BREUNING, *Wirtschaftsphilosophie;* del mismo: *Wirtschaftsethik*, ambos trabajos en el *Wörterbuch der Politik* IV, 1949; H. PESCH, *Lehrbuch der Nationalökonomie*, 1922-1926 [trad. esp.: *Tratado de economía nacional*]; A. WEBER, *Einleitung in das Studium der Volkswirtschaftslehre*, [4]1932; del mismo: *Allgemeine Volkswirtschaftslehre*, [4]1932; [A. MÜLLER, *Notes d'économie politique*, 2 vols., París 1933-1938;] W. SOMBART, *Die Ordnung des Wirtschaftsleben*, [2]1927; H. WEBER—P. TISCHLEDER, *Wirtschaftsethik*, 1931; O. SCHILLING, *Katholische Wirtschaftsethik*, 1933; G. WÜNSCH, *Evangelische Wirtschaftsethik*, 1927; W. WEDDIGEN, *Wirtschaftsethik*, 1951 (cristiano-humanitario). [F. VITO, *Economía política* (trad. esp.), 1950; del mismo: *L'economia a servizio dell'uomo*, Milán 1949 (trad. esp.: *La economía al servicio del hombre*, 1950);] *d)* TH. SURÁNYI-UNGER, *Geschichte der Wirtschaftsphilosophie*, 1931; E. WITTAKER, *A History of Economic Ideas*, Nueva York 1940;

[R. GONNARD, *Historia de las doctrinas económicas*, [4]1952.]

Empirismo. Empirismo, o *filosofía de la experiencia*, es aquella corriente filosófica que considera la ↗experiencia como única fuente del conocimiento (↗Conocimiento [Fuente del]). El empirismo olvida que la experiencia sólo es posible bajo el supuesto de condiciones no experimentables. El empirismo se propone de un modo especial explicar los conceptos y juicios universales mediante la pura experiencia. — Indudablemente, «todo nuestro conocimiento empieza con la experiencia» y está por ella condicionado de alguna manera. Pero la limitación de nuestros conocimientos al dominio de la mera experiencia no puede sostenerse. Ni siquiera el principio «todo conocimiento procedente de la experiencia es verdadero», puede derivarse de la experiencia; y mucho menos el axioma del empirismo: «sólo la experiencia garantiza un conocimiento verdadero». — El empirismo debe renunciar también a explicar los ↗conceptos universales. Las representaciones sensoriales comunes o *esquemas* no bastan para explicarlos, porque no cabe predicarlos en sentido idéntico de muchos objetos reales. El concepto lógico de «hombre» es rigurosamente uno, mientras que su esquema sensorial admite diversas formas. Debido a esto, tales esquemas no pueden tampoco desempeñar el papel de sujeto o predicado en un juicio universal. Necesitan, por su parte, una norma conforme a la cual se produzcan y sean conocidos como esquemas, a saber: el concepto lógico. Insuficiente es asimismo recurrir a subsconscientes representaciones accesorias sensoriales. Pues el concepto universal es una representación consciente y clara. No se niega que el concepto, según las posibilidades, se vista con un esquema sensible y vaya acompañado de representaciones accesorias sensibles; pero este proceso presupone el concepto lógico. — El empirismo confunde, además, la relación intelectiva sujeto-predicado con la ↗asociación ciega. El empirismo intenta fundamentar la validez de los juicios universales mediante la ↗inducción. Mas la ↗inducción tiene supuestos (la ley de uniformidad de la naturaleza) que no pueden ser fundamentados por la mera experiencia. — La recusación de la metafísica como conocimiento que trasciende la experiencia no admite que la experiencia misma está condicionada por bases transempíricas, siendo rebasada ya implícitamente en todo verdadero conocimiento.

Precursor del empirismo moderno fué el ↗nominalismo de los siglos primeros y últimos de la Edad Media. *Bacon de Verulam* († 1626) formula clara e inequívocamente en el «Novum Organum» los principios del empirismo y eleva la inducción a método único de la ciencia. Esta doctrina fué ulteriormente difundida siguiendo la dirección del ↗sensualismo de *J. Locke* (†1709) y del ↗positivismo de *Condillac* (†1780). También el neopositivismo profesa el empirismo. *Kant* reconoce, ciertamente, que la experiencia sólo es posible gracias a funciones no empíricas del espíritu, mas por falta de un análisis profundo de las mismas limita la validez objetiva de ellas al campo de la experiencia, en el sentido del empirismo (↗Racionalismo, ↗[115, 135, 141, 147-9, 172-5, 234]). — SANTELER.

a) Las obras principales de los empiristas (*Locke, Hume, Mach, Mill, Comte*)

↗[142, 145, 172, 213, 226]; *b)* J. GEYSER, *Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre*, 1909, n.os 248-252, 281-285; O. KÜLPE, *Einleitung in die Philosophie*, [12]1928, § 15 [trad. esp.: *Introducción a la Filosofía*, 1931]; J. HESSEN, *Teoría del conocimiento* (trad. esp.) [3]1936; E. WENTSCHER, *Das Problem des Empirismus*, 1922; J. DE VRIES, *Denken und Sein*, 1937 [trad. esp.: *Pensar y ser*, [2]1953; *c)* ↗*a)*; *d)* E. V. ASTER, *Geschichte der neueren Erkenntnistheorie*, 1921; A. MESSER, *Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert* (emp.-nat. Phil.), [4]1935 [trad. esp.: *La filosofía en el siglo XIX*, 1939 (reed.)]; B. JANSEN, *Die Geschichte der Erkenntnislehre in der neueren Philosophie bis Kant*, 1940; G. DELLA VOLPE, *Hume e il genio dell'empirismo* I, Florencia 1939; *e)* LOTZ - DE VRIES, *Die Welt des Menschen*, [2]1951, pp. 43-57 [trad. esp.: *El mundo del hombre*, 1954].

Enfermedad mental. La enfermedad mental no es propiamente enfermedad de la mente o del ↗espíritu, sino una perturbación de las funciones mentales que se desenvuelve en forma de proceso y está motivada por alguna afección de las bases somáticas de la vida anímica anexa a la peculiaridad formal de la perturbación (a la que en el estado agudo alcanzado por determinadas formas acompaña la pérdida de la acostumbrada unidad de la ↗personalidad y de sus modos fundamentales de comportarse). Como enfermedades mentales en el sentido más estricto del término (= *psicosis)* se cuentan los grandes grupos de psicosis hereditarias: *esquizofrenia* y *locura maníaco-depresiva* (ésta con las alternativas de *excitación [manía]* y *depresión)*, así como también los trastornos periódicos consecutivos a la epilepsia. Constituyendo un grupo más amplio, añádase a las citadas enfermedades varios estados anormales producidos por una infección interna o externa (como la intoxicación alcohólica o sifilítica), o por la destrucción y lesión del cerebro. Entre las enfermedades mentales y la esfera de la *vida anímica normal* se encuentran las múltiples formas de *psicopatías* de origen constitucional y, como expresión de una situación de conflicto inasimilable, las *neurosis*. Por lo demás, como los síntomas ofrecen matices fluctuantes y formas mixtas, en las escuelas psicopatológicas difieren también el deslinde de conceptos y las clasificaciones, e igualmente las teorías sobre las causas subyacentes.

El estudio de las enfermedades mentales, de su condicionamiento constitucional, de sus factores originantes y de sus métodos terapéuticos, ofrecen a la filosofía y a la psicología empírica normal un copioso material ilustrativo sobre las cuestiones relativas a la conexión entre el cuerpo y el alma, a la constitución estratificada y a las fuerzas formativas de la personalidad psicológica, y también sobre las cuestiones planteadas en torno a las condiciones y límites del libre albedrío y de la responsabilidad (suprimida en estados patológico-mentales agudos y gradualmente disminuida en las psicopatías). — WILLWOLL.

K. BIRNBAUM, *Handwörterbuch der medizinischen Psychologie*, 1930; O. BUMKE, *Lehrbuch der Geisteskrankheiten*, [4]1936 [trad. esp.: *Nuevo tratado de enfermedades mentales*, 1946]; K. JASPERS, *Allgemeine Psychopatologie*, [4]1948 [trad. esp.: *Psicopatología general*, 1951]; K. SCHNEIDER, *Die psychopatischen Persönlichkeiten*, [4]1940; E. SPEER, *Vom Wesen der Neurose*, 1938; J. MANSER, *Physische Erbkrankheiten und Gegenwart*, 1943; J. FÄSSLER, *Neuere Gesichtspunkte zur Neurosenlehre und Psychotherapie*, en «Gesundheit und Wohlfahrt» 1949; E. BLEULER, *Lehrbuch der Psychiatrie*

(edit. por M. Bleuler), [8]1949; [A. VALLEJO NÁGERA, *Tratado de psiquiatría*, [3]1954.]

Ente de razón *(ens rationis)* es aquello que sólo puede existir como contenido de pensamiento, careciendo, por tanto, de existencia «en sí», es decir, como ente independiente del pensar. Por consiguiente, al ente de razón se le llama «ente» en sentido impropio, como efecto de concebirlo nosotros a modo de tal. Sin embargo, no es necesariamente una mera imagen engañosa; antes bien tiene, por lo regular, un determinado *fundamento real ontológico (fundamentum in re)*, al que la peculiaridad de nuestro pensamiento añade un determinante puramente mental. Esta adición no se realiza arbitrariamente, sino que tiene una función cognoscitiva indicadora (comparable a la construcción geométrica auxiliar). Así, por ejemplo, en el concepto de ↗espacio la extensión real de los cuerpos es el fundamento ontológico; pero que esta extensión sea pensada a modo de un ente independiente capaz de recibir dentro de sí los más variados cuerpos, es un puro ingrediente mental, que, no obstante, hace posible, v.gr., formular proposiciones objetivas acerca de la posición de aquéllos. Como especies principales de entes de razón citaremos los negativos resultantes de ↗negación y los privativos (↗Privación) (v.gr., la nada, la ceguera), así como también las relaciones puramente mentales (v.gr., la identidad entre sujeto y predicado). — DE VRIES.

a) F. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae, disp.* 54, t. v, ed. de París 1861; [A. MILLÁN PUELLES, *Ser ideal y ente de razón*, en «Revista de Filosofía» 12 (1953) pp. 191-205; J. ROIG GIRONELLA, *Investigación sobre los problemas que plantea a la filosofía moderna el ente de razón*, en «Pensamiento» 11 (1955) pp. 185-202.]

Entendimiento. El entendimiento humano es la facultad de ↗pensar, o sea la facultad de percibir de modo no sensible el ser y las relaciones. Como tal difiere esencialmente de la denominada, con expresión confusa, inteligencia animal aun en sus más elevados efectos instintivos (↗Instinto). — El entendimiento tiene su base en la naturaleza del alma considerada como ser espiritual (↗Espíritu, ↗Alma); sin embargo, en su peculiaridad de entendimiento humano está a la vez reducido a las condiciones particulares del espíritu del hombre, que es forma esencial configuradora de un cuerpo. Aunque el entendimiento se nos da, pues, ante todo como humano, *entendimiento en general* no es, atendida su esencia, equivalente a *entendimiento humano*. El entendimiento en general acompaña al conocer espiritual en cuanto tal sin diferencia alguna, ya se encuentre realizado de manera ilimitada, como en el espíritu infinito de Dios, ya limitada, como en el espíritu creado o ligado a lo somático. El objeto característico del conocimiento espiritual y del entendimiento en general es el ente en cuanto tal (↗Ser). Mientras el entendimiento del hombre está unido al cuerpo y al conocimiento sensorial, dicho objeto se le da sólo en la esencia que brilla en la cosa sensible *(intelligibile in sensibili)*.

De ahí que la peculiaridad del entendimiento del hombre se caracterice por los siguientes pares de conceptos opuestos. En primer lugar, es espiritual y se orienta a lo espiritual y, no obstante, está ligado a las funciones sensoriales y, por lo tanto, a la materia. Espi-

ritual, pues únicamente una facultad cuyos actos no son directamente co-realizados por un principio material, una facultad, por consiguiente, rigurosamente inmaterial, puede dirigirse a objetos espirituales y encontrar en ellos la perfección de su ser y sentido. Sólo una facultad espiritual puede presentar en su ser propio lo simple y lo no sensible. La distinción de yo, no yo y acto y la pregunta que ello hace posible acerca del valor lógico, ético y estético de los actos y de la existencia propia, así como el perfecto «consigo» (Bei-sich) de la autoconciencia, suponen también un principio espiritual del conocimiento. Por otra parte, la unión al conocimiento sensorial es notoria: el entendimiento del hombre debe obtener de la experiencia sensible casi todos los conceptos primitivos; no posee intuición inmediata alguna de las esencias espirituales (↗Concepto [Formación del], ↗ Ontologismo). El entendimiento mantiene también en el curso total del pensar la vinculación a las imágenes sensibles (la *conversio ad phantasmata* escolástica). Únicamente puede elevarse a lo espiritual y suprasensible por el camino de la ↗analogía. Con esta unión al conocimiento sensorial guarda relación el carácter discursivo y abstractivo de la actividad de nuestro entendimiento, de tal manera que, ***entendimiento en sentido estricto***, denota la facultad de pensar abstractiva y discursivamente. Sobre la diferencia entre entendimiento y razón, «intellectus» y «ratio»: (↗Razón).

La índole peculiar del entendimiento del hombre se manifiesta, en segundo lugar, en la oposición de receptividad y espontaneidad. Clásica es la distinción entre ***entendimiento agente*** y ***paciente*** en la doctrina de la abstracción, tal como en diversas formas fué desarrollada desde *Aristóteles* (↗Concepto [Formación del]). La espontaneidad del espíritu se manifiesta, además, en la dirección de la atención, en los actos de toma de posición propios del juicio y en el pensamiento creador que supone siempre la recepción de un contenido cognoscitivo.

En tercer lugar, la oposición de inmanencia y trascendencia en la actividad del entendimiento es superada por la imagen cognoscitiva intelectual, el *verbum mentis* (↗Conocimiento), que, considerada desde el punto de vista ontológico, permanece por entero en el cognoscente y, no obstante, por su carácter de imagen, le conduce más allá de sí misma: al objeto. — Sobrepujando esencialmente a las facultades sensoriales, el entendimiento, incluso en las obras acabadas del pensar creador, queda, según lo dicho, unido de manera natural al conjunto del modo de conocer sensitivo-intelectual y, a la vez, al todo de la personalidad psicológica aun con su parte ↗irracional. Por otra parte, el culto a una llamada intuición extraintelectual de lo espiritual con eliminación o menosprecio del entendimiento, es tan deformante o más que un cultivo y valoración exclusiva del entendimiento. — WILLWOLL.

D. FEULING, *Das Leben der Seele*, 1939, pp. 127-140; A. WILLWOLL, *Seele und Geist*, 1938, pp. 70-114, 178-184 [trad. esp.: *Alma y espíritu*, 1946]; del mismo: *25 Jahre deutsche Denkpsychologie*, en «Scholastik» 8 (1933) p. 534 ss; Th. HAECKER, *Der Geist des Menschen und die Wahrheit*, 1937; J. FRÖBES, *Lehrbuch der experimentellen Psychologie* III, 1929, pp. 163-232 [trad. esp.: *Tratado de psicología empírica y experimental* II, [2]1944]; K. BÜHLER, *Geistige Entwicklung*

des Kindes, 1929, § 7; [J. MARITAIN, *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, París 1930.]

Epicureísmo. Doctrina de *Epicuro* (341-271) y su escuela. Su interés principal se polariza en la ↗ética, que fundamenta en una gnoseología sensista y una metafísica materialista negadora de la inmortalidad del alma. Siguiendo a la *escuela cirenaica*, pone el placer como fin supremo del hombre (↗Hedonismo). El sabio aspira a la ἀταραξία o imperturbabilidad del ánimo, en la cual consiste la felicidad, mediante la sabia ponderación del goce y el prudente dominio de sí mismo. En las esferas celestes hay ciertamente dioses, seres sobrehumanos; pero no cuidan del gobierno del mundo. El sabio vive sin temor a ellos ni a la muerte. El epicúreo de mayor influjo fué el poeta romano *Lucrecio Caro* († 55 a. de J.C.). — Usando el término en sentido amplio, muchas veces se da el nombre de epicureísmo a toda clase de hedonismo. ↗[38, 47, 54]. — SCHUSTER.

H. MEYER, *Geschichte der alten Philosophie*, 1925; J. WEWALD, *Die geistige Einheit Epikurs*, 1927; A. CRESSON, *Epicure*, París 1940.

Epiqueya (del griego ἐπιείκεια = equidad) es, según Aristóteles, aquella forma de equidad o ↗justicia superior situada por encima del precepto jurídico positivo, en virtud de la cual es lícito al hombre obrar contra la letra de una norma jurídica obligatoria, por el rigor inadecuado de la misma en un caso particular, siendo, a pesar de ello, su acción conforme con la mente del legislador. Como que a una norma positiva (↗Ley) nunca le es posible tener exactamente en cuenta todos los casos particulares, el derecho superior de la epiqueya reclama un razonable apartamiento de la regla estricta. Sea, por ejemplo, la norma: una cosa confiada a otro ha de devolverse cuando su dueño la reclama. Esta norma puede perder su valor si alguien, con el fin de matar a otra persona en un insensato arrebato de cólera, exige la devolución de un arma entregada en depósito. Para aplicar la epiqueya requiérense estas condiciones: una situación difícil cierta y real que haga irrazonable la norma para el caso dado y la imposibilidad de acudir a la legítima autoridad. La epiqueya no es aplicable cuando se trata de preceptos prohibitivos de la ↗ley moral natural. Tratándose de los preceptos positivos de la misma, en caso de necesidad entra en juego el principio superior de que no obliga cuando imponen una carga pesada. Es cuestión discutida la aplicación de la epiqueya a las llamadas leyes «irritantes» que tienen como consecuencia la nulidad de un acto jurídico. — SCHUSTER.

a) ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* V, 10; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica* I-II, q. 120 a. 1; *b)* EICHMANN-MÖRSDORF, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, 1949, I, 100; K. WOHLHAUPTER, *Aequitas canonica*, 1931; R. EGENTER, *Über die Bedeutung der Epikie im sittlichen Leben*, en «Philosophisches Jahrbuch» 53 (1946) pp. 115-127; del mismo: *Von der Freiheit der Kinder Gottes*, ²1950; [A. MENDIZÁBAL, *Tratado de derecho natural*, 3 vols., 1928-1931, t. I; J. CASTÁN TOBEÑAS, *La equidad y sus tipos históricos en la cultura occidental europea*, 1950]; W. GRAMSCH, *Die Billigkeit im Recht*, 1938.

Error es un juicio explícito o implícito en el cual quien lo formula equivoca, sin saberlo, el objeto. El error difiere de la ↗falsedad lógica en que ésta concierne meramente a la relación objetiva de un juicio

con el objeto, mientras el error incluye también la toma de posición subjetiva. El contenido de un juicio que no corresponde al objeto es falso; entre los rasgos propios del error debe contarse, además. el de afirmar como verdadero un contenido judicativo falso por desconocer su falsedad. — La posibilidad del error es un hecho que apenas ha de declararse; pero, no obstante, plantea también un problema: ¿cómo puede errar el entendimiento si por su naturaleza está orientado hacia la verdad? El entendimiento, a causa de su finitud, puede sucumbir a la apariencia de verdad y a la influencia de intereses no teoréticos de la voluntad que le inducen a juzgar precipitadamente. —Cabe, según eso, distinguir *fuentes lógicas* y *fuentes psicológicas del error*. Ambas clases colaboran siempre, aunque en distinta medida. Las más importantes fuentes lógicas del error son las siguientes: la generalización, concluyendo de unos casos particulares a todos en general sin fundamento suficiente; el uso de frases hechas o «tópicos», es decir, de fórmulas verbales que ocasionan una toma de posición de base sentimental carente de fundamentación objetiva; concluir de lo inconcebible a lo imposible: de que nuestra inteligencia no penetre una cosa no se sigue todavía que sea imposible; el raciocinio «post hoc, ergo propter hoc»: de que un acontecimiento sigue a otro en el tiempo, se infiere injustificadamente que el primero (temporalmente) sea la razón del segundo; por último, los ↗ sofismas de toda clase. — Las fuentes psicológicas del error resultan de nuestros limitados pensar y querer, perturbados a menudo por la pasión. De parte del entendimiento los errores pueden estar condicionados por la dependencia de nuestro pensamiento respecto a la ambigüedad del lenguaje; por la dependencia con relación a los sentidos y a la memoria que pueden engañar; por los prejuicios, la falsa educación y la precipitación al juzgar; por la falta de formación y ciencia unida a la necesidad de resolver rápidamente las cuestiones, y, además, por la torpeza y cortedad de inteligencia y la sobrevaloración de la autoridad. De parte de la voluntad son fuentes de error: el carácter apasionado, la perversa inclinación del corazón a un falso objeto, el espíritu de contradicción, la deficiente voluntad de verdad. — El error es un gran mal para el hombre, que tarde o temprano siente sus consecuencias. Aunque fundamentalmente superable siempre, el error con frecuencia no puede evitarse, debido a dificultades extraordinarias *(error moralmente invencible)*. El hombre es responsable del error *moralmente vencible*. — SANTELER.

L. KEELER, *The problem of error from Platon to Kant*, Roma 1934; M. D. ROLAND-GOSSELIN, *La théorie thomiste de l'erreur*, en *Mélanges thomistes*, 1924; B. SCHWARZ, *Der Irrtum in der Philosophie*, 1934.

Escepticismo. Designa este término aquella opinión que pone en duda la posibilidad de un conocimiento verdadero. Mientras el escepticismo *universal* extiende la ↗ duda a todo, el escepticismo *ético*, *religioso* o de cualquier otra especie, la limita a una esfera determinada. El escepticismo consiste, o bien en una *actitud* dubitativa frente a todo conocimiento, o bien en una *doctrina* más o menos científicamente fundada sobre el carácter dudoso de todo conocimiento humano. Distinto de ambos es el escepticismo como *método*, cuyo

fin es la certeza, y que elige como punto de partida de la ↗ gnoseología la aludida duda universal respecto a todo conocimiento. La ↗ duda metódica, que pregunta por la legitimidad de nuestros conocimientos, sin dudar realmente de ellos, no tiene tampoco nada que ver en su aplicación general con el escepticismo. — Adúcense como razones en favor del escepticismo: las contradicciones pretensamente insolubles del conocimiento humano (así la *sofística)*, la relatividad del ↗ conocimiento sensorial y la falta de un criterio suficiente de verdad (↗ Verdad [Criterio de]) *(Sexto Empírico)*. *Pirrón* enseñaba que había que abstenerse de asentir a juicio alguno *(= ἐποχή)* porque las razones en pro y en contra son siempre de igual peso *(pirronismo)*. Como representantes posteriores del escepticismo citaremos a *Montaigne* y a *Charron*. — La mejor refutación del escepticismo universal reside en hacer ver que nosotros poseemos de hecho conocimientos ciertos y bien fundados v.gr.: acerca de los hechos de conciencia y en los primeros principios ↗ (Principios del conocimiento). El escepticismo como actitud no se da en la realidad porque toda acción incluye un juicio acerca de su factibilidad. Si este juicio se emite también con probabilidad, el agente debe estar cierto por lo menos de ésta. Tan pronto como el escepticismo en cuanto doctrina es objeto de exposición, incurre en contradicciones: afirma que nada es cierto y al mismo tiempo que algo lo es (sobre el escepticismo como método ↗ Gnoseología). — ↗ [33-35, 48-50, 130, 232]. — SANTELER.

b) A. BRUNNER, *Die Grundfragen der Philosophie*, [3]1949, § 14-27 [trad. esp.: *Ideario filosófico*, 1936]; *d)* R. RICHTER, *Der Skeptizismus in der Philosophie*, 1908; *e)* J. DE VRIES, *Denken und Sein*, [2]1951, 15, 119-122 [trad. esp.: *Pensar y ser*, [2]1953].

Esclavitud es aquella organización social en la que una parte de los hombres sirve a la otra como esclavos. *Esclavo* en sentido propio es quien debe servir a otro durante toda la vida sin recibir otra retribución que el sustento y quedando, en consecuencia, desposeído del trascendental derecho a la libertad. Forma mitigada de la esclavitud es la *servidumbre*. El *siervo* estaba en verdad ligado a la gleba, pero poseía mayores libertades. La esclavitud en general no es contraria de manera absoluta al derecho natural. Así uno puede elegir por voluntad propia este servicio o ser reducido en justicia a esclavitud como castigo de un crimen. En realidad, es muy difícil que la esclavitud histórica en sentido estricto haya tenido razón justificante. La privación de derechos humanos esenciales (a contraer matrimonio, al ejercicio de la religión, etc.), es contra el derecho natural como también lo son la caza de esclavos y el ignominioso comercio de los mismos, cosas ambas ligadas a la esclavitud. La forma mitigada de la servidumbre pudo legitimarse en determinados estadios culturales. En todo caso, la esclavitud lleva anejos muchos peligros moralmente graves y responde muy poco a la dignidad del hombre. La tolerancia temporal de la esclavitud, v.gr.: en los primeros siglos del cristianismo, era inevitable, porque la economía y la sociedad enteras estaban edificadas sobre dicha institución y su supresión repentina habría ocasionado a los mismos esclavos los más graves daños. — SCHUSTER.

b) J. DUTEUIL, art. *Esclavage* en el *Dictionnaire de théologie catholique* V, I, 457-520; J. HÖFFNER, *Christentum und Menschenwürde*, 1947, p. 60 ss; *d)* PFAFF-GIESBERG, *Die Sklaverei, ihr Ursprung, ihre Verbreitung und ihre soziologische und völkerkundliche Bedeutung*, 1935; A. STEINMANN, *Sklavenlos und alte Kirche*, [4]1922; P. ALLARD, *Esclaves chrétiens*, [5]1914.

Escolástica etimológicamente se deriva de *schola*, *scholasticus* (escuela, maestro) y significa ciencia de la escuela. Atendiendo al objeto significado, designamos con este término el saber teológico-filosófico cultivado en las escuelas medievales. En la exposición que sigue nos referimos sólo a la filosofía escolástica. — Según su carácter peculiar, es en primer lugar filosofía cristiana (↗ Cristiana [Filosofía]). Sirve a la teología *(ancilla theologiae)*, siendo al mismo tiempo cada vez más una auténtica lucha en torno a las grandes cuestiones de la humanidad, una ciencia independiente con bases, problemas y métodos propios. En segundo lugar, es predominantemente tarea de escuela. Ello significa respeto a la tradición, reserva ante las innovaciones precipitadas, crecimiento orgánico, conservación de un patrimonio común de contenido y método. No obstante, en este espacio se desenvuelven el desarrollo creador del caudal transmitido, su fusión en el auténtico progreso del pensamiento propio, y un intercambio vivísimo por todas partes de multiformes y relevantes personalidades y direcciones; un genio como *Santo Tomás de Aquino* impone incluso profundísimos cambios. Que la escolástica no naufragó en el concepto muerto ni la construcción vacía, lo muestran su íntimo trato con las corrientes vitales de la mística y su no despreciable observación de la naturaleza.

De su peculiaridad nace el *método escolástico* para la enseñanza y la producción escrita. La *lectio* (conferencia) dilucidaba los textos tradicionales con explicaciones que se consignaban en comentarios. La profundización completa de una cuestión se llevaba a cabo en diálogos cuyo desarrollo estaba sometido a reglas: las ↗ disputas; de ellas salían las colecciones de *quaestiones*. La estructura de la «quaestio» escolástica comprende, primero las razones en pro y en contra, que plantean problemáticamente la cuestión y se apoyan de ordinario en la autoridad; luego, el desarrollo y demostración de la solución positiva y, por último, la respuesta a las objeciones que se oponen. Muchas veces utilizan también este esquema los comentarios con el fin de unir a los textos pensamientos propios, después de un planteamiento independiente de las cuestiones, y sobre todo echan mano de él las grandes *Sumas* teológicas para desenvolver su amplia sistemática. Además, se empleó una forma libre, por ejemplo, en la Suma filosófica («Summa contra Gentiles») de *Santo Tomás* y en breves trabajos *(opuscula)* dedicados a investigaciones especiales. Siempre caracterizan al método escolástico el planteamiento nítido de la cuestión, los conceptos claros, la argumentación lógica y la terminología sin ambigüedades.

Tres fuentes contribuyeron al nacimiento de la escolástica. *San Agustín*, de entre los escritores pertenecientes a la patrística, ejerce un influjo inmenso. El ↗ neoplatonismo actúa a través de aquél, del *Seudo Areopagita*, de *Proclo* y de la filosofía arábigo-judía. Pero el cuño propio procede de *Aristóteles*, conocido primero de manera especial por medio de *Boecio*, y

cuyas obras fueron en su totalidad vertidas paulatinamente al latín desde mediados del siglo XII. Añádense a esto los comentarios griegos y árabes (especialmente de *Avicena* y *Averroes)* y las demás obras de la filosofía judaico-islámica. — En el desarrollo de la escolástica distinguimos tres períodos: escolástica primitiva, apogeo de la escolástica y escolástica tardía. El camino lo prepara la *pre-escolástica*, que sólo transmite lo existente; de ella sobresale en el siglo IX *Juan Escoto Eriúgena* con un sistema idealista de tendencia panteísta. La *escolástica primitiva* abarca los últimos años del siglo XI y el XII; se abre con *San Anselmo de Canterbury*, el «padre de la escolástica». Ocupa el primer plano el problema de los universales; le comunica gran desarrollo *Pedro Abelardo*, que busca una vía media entre nominalismo y ultrarrealismo. Entre las escuelas de esta época debe citarse, ante todo, la de *San Víctor* y la de *Chartres*. — Además de las nuevas fuentes descubiertas, posibilitan el *apogeo de la escolástica* la fundación de las universidades (especialmente de la de París) y la actividad científica de las órdenes mendicantes. El ↗ agustinismo de la antigua escuela franciscana (con *Alejandro de Hales* y *San Buenaventura)* y de la escuela dominicana es sobrepujado por el aristotelismo cristiano de la dirección dominicana nueva. *San Alberto Magno* inicia la proeza de unir a Aristóteles con la herencia agustiniana; esta empresa la termina *Santo Tomás de Aquino*, mente de primer orden, y el más potente sistemático de la gran escolástica. La nueva escuela franciscana lleva también el sello de Aristóteles, si bien continúa la línea agustiniana; esta dirección parte del crítico *Juan Duns Escoto*, llamándose, por ello, ↗ escotismo. En oposición a estas corrientes cristianas existe un aristotelismo filosófico puro, particularmente el averroísmo no cristiano de *Siger de Brabante*. — La *escolástica tardía* de los siglos XIV y XV está constituida por escuelas vinculadas a diversas órdenes y produce trabajos importantes en el campo de la investigación de la naturaleza (como anteriormente *San Alberto Magno* y *Rogerio Bacon)*. La mística alemana vive también un nuevo florecimiento; en ella el *Maestro Eckart* admite el neoplatonismo. En general falta ímpetu creador; el pensamiento se pierde en sutilezas formalistas; *Guillermo de Ockham* principalmente actúa de un modo disolvente con su ↗ nominalismo, si bien no hay que olvidar su positiva aportación a la lógica. La escolástica así degenerada se encuentra con el humanismo; su crítica perdura todavía, pero no afecta a la escolástica clásica. La escolástica tiene, ciertamente, sus limitaciones; la gnoseología aparece poco desarrollada y apenas lo está la comprensión de la historia. No obstante, su importancia es imperecedera, porque elabora sistemáticamente por vez primera la filosofía cristiana poniendo con ello sus fundamentos. Su concepto no oprime como formalismo muerto a lo dado, sino que lo dilucida desde dentro en su estructura esencial. Por eso la filosofía cristiana de cualquier tiempo sólo puede hacerse realidad en una ulterior ampliación orgánica de la escolástica (↗ Neoescolástica). ↗ [87-129]. — LOTZ.

F. VAN STEENBERGHEN, *Philosophie des Mittelalters* (bibliografía), Berna 1950; F. UEBERWEG-B. GEYER, *Die patristische und scholastische Philosophie*, [11]1928 (bi-

bliografía); M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, [6]1934 ss; *Beiträge zur Geschichte der Philosophie (und Theologie) des Mittelalters*, colección editada por C. BAEUMKER y otros desde 1891; F. EHRLE, *Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit*, [2]1933 [trad. ital.: *La Scolastica e i suoi compiti odierni*, 1935]; M. GRABMANN, *Philosophie des Mittelalters* 1921 [trad. esp.: *La filosofía medieval*, 1928]; del mismo: *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 1909-1911; del mismo: *Mittelalterliches Geistesleben*, 1926-1936; É. GILSON, *La Philosophie au moyen âge*, París [3]1947; del mismo: *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 1932; H. MEYER, *Die Weltanschauung des Mittelalters*, 1948; TH. STEINBÜCHEL, *Christliches Mittelalter*, 1935; A. DEMPF, *Die Hauptformen mittelalterlicher Weltanschauung*, 1925; del mismo: *Die Metaphysik des Mittelalters*, 1930; C. BAEUMKER, *Die christliche Philosophie des Mittelaters (Kultur der Gegenwart* I, 5), [3]1923; J. HESSEN, *Patristische und scholastische Philosophie*, 1922; J. HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie* I, 1949 [trad. esp.: *Historia de la filosofía* I, 1954, II, 1956]; J. FISCHL, *Geschichte der Philosophie* I, Graz 1947; J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique* I, [3]1927; K. VORLÄNDER, *Geschichte der Philosophie* I, [9]1949 [trad. esp.: *Historia de la Filosofía*, 1921]; K. SCHILLING, *Geschichte der Philosophie* I, [2]1951. ↗Neoescolástica.

Escotismo. Recibe este nombre la doctrina de *Juan Duns Escoto* y la corriente de pensamiento de la llamada nueva escuela franciscana de la Edad Media, la cual contó hasta los siglos XVI y XVII con eminentes representantes y actualmente experimenta una cierta reviviscencia. La aguda crítica de Escoto se vuelve contra *Santo Tomás de Aquino*, *Aristóteles* y los árabes. En lo esencial, se atiene a la tradición del ↗agustinismo franciscano; no obstante, abandona la doctrina de la ↗iluminación divina en el conocimiento. En la cuestión relativa a la validez real de nuestros conceptos universales, enseña, frente al denominado realismo moderado, una distinción formal entre naturaleza universal e individuo *(formalismo, ultrarrealismo)*. Puesto que, a su juicio, la doctrina tomista de la analogía (según la cual nuestros conceptos extraídos de las cosas creadas son aplicables a Dios sólo de manera analógica, imperfecta), impide al hombre conocer a Dios, Escoto defiende una cierta univocidad lógica del concepto de ser. Punto capital de su doctrina es el concerniente a la primacía de la voluntad sobre la inteligencia. Todo es efluvio del amor infinito, libre y gracioso de Dios. La divina voluntad es la única causa de su querer y la sabiduría divina, el fundamento racional de aquella voluntad, la cual está ligada a las leyes metafísicas. La esencia de la felicidad humana reside en la voluntad, no en el conocimiento. El principio de individuación no lo constituye la materia, sino una última diferencia de la forma (la *haecceitas* escotista). El alma es forma esencial del cuerpo, pero no su única forma. La esfera del saber demostrable queda restringida. Así, v.gr.: la existencia de Dios puede demostrarse filosóficamente de manera rigurosa, pero no ocurre lo mismo, v.gr.: con su omnipresencia y su omnipotencia. ↗[112, 120, 199]. — SCHUSTER.

Fuentes: nueva edición crítica de las obras de Escoto a cargo de C. BALIC (Roma), iniciada en 1950. — UEBERWEG-GEYER, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* II, [11]1928, § 42; E. LONGPRÉ, *La philosophie du Bienheureux Duns Scot*, París 1924; D. DE BASLEY, *Scotus docens ou Duns Scot enseignant la philosophie, la théologie, la mystique*, París 1934; *Congrès des Lecteurs franciscains*. Lyon, 1934; T. BARTH, *De fundamento univocationis apud J. Duns Scotum*, Roma 1939; [É. GILSON, *Jean Duns Scot*, París 1952].

Esencia. La esencia constituye primeramente el contrapolo de la ↗existencia. Así como la existencia responde a la cuestión de «si» un ente existe, la esencia responde a la de «qué» es un ente; por eso la esencia se llama también *quididad* (del latín: *quidditas)*. En el aspecto que estamos considerando, nos referimos a la esencia individualmente determinada, o sea, al *núcleo* substancial del ente en su concreta individualización (v.gr.: « este » hombre Pedro), porque lo universal en cuanto tal no puede existir. — La esencia de lo finito no llega, por finita, a la plenitud del ser, nunca comprende más que un sector de sus posibilidades, mientras que la esencia de Dios abraza la plenitud infinita del ser: es «el» mismo Ser (Ipsum esse). La esencia de Dios excluye, en consecuencia, toda distinción respecto a la existencia; lo finito, en cambio, se caracteriza por esta distinción en la que la esencia como ↗potencia subjetiva y el ser (la existencia) como ↗acto constituyen (como ↗principios del ser) lo finito.

En una segunda acepción, el término esencia denota el fondo esencial interno de las cosas por oposición a su forma exterior. Aquí esencia es el ser propio o verdadero de aquéllas, el cual produce, sustenta y hace inteligible su forma aparente. Propiedades opuestas diferencian a un dominio del otro. Mientras la forma aparente está sujeta a la individualización, al cambio, y, por lo tanto, a la ausencia de necesidad, la esencia aparece como algo superior a la individualización, permanente y necesario. La teoría platónica de las ideas se ha entusiasmado interpretando esta dualidad; aquí discrepan siempre los sistemas filosóficos. El conceptualismo absorbe la esencia en el fenómeno haciendo, en definitiva, imposible la metafísica. El panteísmo, en cambio, disuelve el fenómeno en la esencia al hacer del ser absoluto el fondo esencial inmanente en las cosas. En el centro se encuentra nuestra concepción, según la cual, a las cosas les corresponde un fondo esencial inmanente propio, que representa a la vez una participación del fundamento último trascendente, del Ser absoluto, y refleja, por ello, analógicamente las propiedades de éste. Nuestro conocimiento aprehende por ↗abstracción el fondo inmanente esencial en el concepto universal, y por raciocinio en la demostración de la existencia de Dios, el fundamento último trascendente.

El fondo esencial inmanente puede ser considerado desde un punto de vista metafísico o físico. La *esencia metafísica* sólo expresa el núcleo íntimo sin el cual esta esencia desaparecería; la *esencia física* incluye además, las *propiedades esenciales* (proprietates) que se siguen necesariamente de aquel núcleo y sin las cuales esta esencia no podría realizarse físicamente. — LOTZ.

a) PLATÓN, *República, Banquete, Fedón, Parménides*; ARISTÓTELES, *Metafísica* VII; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentarios a la Metafísica de Aristóteles* VII; *De ente et essentia* (↗Ser); *Summa theologica*, 1 q. 3 a. 3 y 4; *Summa contra Gentiles* I 21 y 22, II 52; *Quaestiones disputatae de potentia* q. 7 a. 2; F. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae*, disp. 31; G. HEGEL, *Logik*, l. II; *b)* G. SIEWERTH, *Der Thomismus als Identitätssystem*, 1939 (especialmente V); A. BRUNNER, *Der Stufenbau der Welt*, 1950, c. 17 y 18; E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein*, 1950, III y IV; C. NINK, *Ontologie*, 1952, parte I, sec. 1; É. GILSON, *L'Être et l'Essence*, París 1948 [trad. esp.: *El ser y la esencia*, 1951]; C. FABRO, *Neotomismo e Suarezismo*, 1941; [L. DE RAEYMAEKER, *Philo-*

sophie de l'être, Lovaina [2]1947; G. MANSER, *La esencia del tomismo* (trad. esp.), 1947; L. FUETSCHER, *Acto y potencia* (trad. esp.), 1948]; *c)* G. HEGEL: ↗*a)*, E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, [2]1922 [trad. esp.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, 1949]; N. HARTMANN, *Zur Grundlegung der Ontologie*, [3]1949, IV parte [trad. esp.: Ontología: I. *Fundamentos*, 1954]; J. HAERING, *Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee*, 1926; *e)* [MERCIER, *Ontología*, 3 vols., 1935; F. VAN STEENBERGHEN, *Ontología* (trad. esp.), 1957].

Esencia (Conocimiento de la). En oposición a un conocimiento puramente empírico, que sólo aprehende ↗fenómenos perceptibles por los sentidos (el aspecto de la cosa, etc.), el conocimiento de la esencia descubre la «esencia», es decir, lo que el objeto es. A una aprehensión inmediata y directa (es decir, no sólo dada en la reflexión sobre los propios actos) de la esencia en el ente concreto puede dársele el nombre de *intuición esencial (Wesensschau)*. Ciertas formas de ↗intuicionismo admiten una intuición esencial independiente de la ↗experiencia. Inversamente, el ↗empirismo la niega, porque nosotros no tenemos más intuición que la experiencia. Ambas opiniones suponen que la experiencia es puramente sensorial. Frente a estos puntos de vista, la filosofía aristotélico-escolástica enseña una aprehensión inmediata de lo esencial en lo empíricamente dado; éste es el sentido de la expresión *«intelligibile in sensibili»*, es decir, un contenido aprehendible intelectualmente en lo sensorial. Cuando este contenido esencial es desligado de lo dado concreto y pensado en sí mismo, se obtiene un *concepto esencial* (↗Abstracción). Los conceptos esenciales son presupuesto necesario de la intelección a priori de relaciones esenciales (↗Principios del conocimiento).

El conocimiento inmediato de la esencia queda dentro de límites muy estrechos; la doctrina escolástica de la abstracción no dice en modo alguno, como a veces se supone, que aprehendamos inmediatamente y sin esfuerzo alguno la esencia específica de las cosas (v.gr.: del hombre, del caballo, etc.) y que de ella podamos deducir a priori todos los demás determinantes. Antes bien, primeramente sólo son aprehendidos de manera esencial ciertos caracteres (no todos) dados sensorialmente; la mínima cantidad de conocimiento de la esencia se encuentra en que lo dado es concebido como ente. Por eso se habla mejor de una aprehensión inmediata de «lo esencial» que de una intuición de la «esencia» sin más. La esencia substancial sólo es conocida de modo mediato, partiendo de lo esencial inmediatamente aprehendido. Aun así, el conocimiento de la esencia permanece todavía dentro de fronteras angostas. Las especies de la ciencia natural (animales, plantas, cuerpos inanimados) son las más veces conocidas únicamente en conceptos universales empíricos que no ofrecen la esencia interna, sino sólo la forma típica aparente. — DE VRIES.

b) J. GEYSER, *Neue und alte Wege der Philosophie*, 1916; W. PÖLL, *Wesen und Wesenserkenntnis*, 1936; *d)* J. GEYSER, *Die Erkenntnistheorie des Aristoteles*, 1917; A. HUFNAGEL, *Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin*, 1932; I. DE ROHELLEC, *Utrum iuxta S. Thomae doctrinam essentiae rerum sensibilium statim in simplici apprehensione percipiantur*, en «Xenia Thomistica» I, Roma 1925, pp. 285-302.

Espacio. Entiéndese ordinariamente por espacio un vacío extenso en el que los cuerpos se hallan, por decirlo así, como en un receptáculo. El espacio guarda, pues, relación con la extensión de los cuerpos reales, pero no coincide con ella. Sigue existiendo (al menos para nuestra representación), aunque no contenga ningún cuerpo real. El espacio carente de todo ente corpóreo se denomina espacio vacío o *vacío*. Al espacio sin más, llamado también *absoluto* o *imaginario*, se le concibe como un receptáculo sin fin ni límites *(espacio infinito)*, inmóvil, siempre existente, en el cual está el universo. Un *espacio finito* es una parte determinada del espacio infinito. La *finitud espacial del mundo* significa que éste podría ser mayor de lo que en realidad es. Siguiendo la teoría de la relatividad (↗ Relatividad [Teoría de la]) dícese hoy que el universo es, ciertamente, finito; pero ilimitado, de manera parecida a como una superficie esférica (curva) es finita, pero carece de límites (↗ Cantidad).

¿Qué realidad corresponde al espacio? Para contestar a esta pregunta hay que distinguir el espacio como representación de nuestra imaginación, como concepto y como objeto. Es cierto que la representación del espacio (por lo menos hasta la segunda dimensión) (↗ Espacio [Percepción del]) no es arbitraria o producida desde fuera, sino que informa necesariamente todas nuestras representaciones sensoriales del mundo externo. En este sentido *Kant* llama con razón al espacio forma a priori de nuestro conocimiento sensorial (exterior). Pero con ello no queda dicho ni demostrado en modo alguno que los objetos de nuestros sentidos carezcan de espacialidad, es decir, de extensión real, que el espacio sea algo puramente subjetivo. El espacio, como concepto, nace en nosotros de reflexionar sobre la relación que la necesaria representación de espacio guarda con la extensión de los cuerpos reales (el vacío extenso a modo de receptáculo de cuerpos). En dicho concepto, el espacio es concebido como objeto existente en sí fuera de la extensión de aquéllos, sin que, a pesar de ello, le corresponda realidad alguna: el espacio existente en sí es un ↗ ente de razón, cuyo fundamento real está constituido por la extensión de los cuerpos. Debido a este fundamento real, con el auxilio del concepto de espacio pueden formularse proposiciones objetivamente válidas concernientes a las relaciones espaciales existentes, tales como la de *posición* de una cosa, es decir, la relación de su lugar a otro lugar conocido, o la *distancia* de varios objetos, es decir, el intervalo entre ellos. Si este intervalo es pequeño, se habla de *proximidad* espacial; si los límites coinciden, hay *contacto*.

Con ayuda del concepto de espacio exprésanse también las distintas clases de *presencia* espacial. Un cuerpo está presente en el espacio cuando existe realmente con su extensión. Los seres incorpóreos hácense presentes en el espacio por actuación directa sobre un cuerpo real. Los cuerpos extensos llenan el espacio con su extensión distribuyendo sus partes por las del espacio imaginario *(presencia circunscriptiva)*; las substancias simples, como el alma humana, están presentes en el espacio de tal suerte que se hallan todas en el espacio ocupado y todas en cada una de sus partes *(presencia definitiva)*. La parte fija de espacio ocupada por un objeto recibe el nombre de *lugar*

interno; los límites espaciales de las cosas que le circundan, el de *lugar externo.* Por el ↗movimiento un cuerpo cambia de lugar sin abandonar el espacio. Por modo natural, a cada cuerpo le corresponde en el espacio *una sola presencia,* es decir, únicamente puede estar en un lugar. La presencia múltiple simultánea en varios lugares (bilocación) no es inconcebible porque significa sólo duplicación de la relación, no del objeto.

La *mensurabilidad del espacio* descansa en su relación a la extensión; directamente ésta se mide sólo por comparación con una extensión arbitrariamente elegida como unidad que da la *medida.* El espacio se extiende en las tres direcciones fundamentales perpendiculares entre sí: es *tridimensional.* Entiéndese por *espacio matemático* la extensión abstracta, objeto de la geometría. Con la denominación de *espacio físico* desígnase la extensión real de las cosas o también un espacio en el que los rayos luminosos son considerados como líneas «rectas»; sin embargo, en el campo gravitatorio del universo dichos rayos no son rectos en sentido euclídeo *(espacio curvo).* Cuando en matemáticas o física se alude a espacios de más de tres dimensiones, sólo quiere expresarse con ello una múltiple diversidad aritmética útil para describir matemáticamente las relaciones espaciales; pero sin atribuir al espacio mismo más de tres dimensiones. — JUNK.

a) I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft (Transzendentale Ästhetik,* sec. I); *b)* J. SEILER, *Philosophie der unbelebten Natur,* Olten 1948, pp. 97-117, 130-148; J. GEYSER, *Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur,* 1915, pp. 274-294, 340-349; [D. NYS, *La notion d'espace,* 1922; J. ECHARRI, *Carácter cuasiconceptual del espacio y del tiempo,* en «Actas del Congreso Internacional de Filosofía de Barcelona» II, 1949, pp. 45-93; R. SAUMELLS, *La dialéctica del espacio,* 1952]; *c)* KANT ↗*a)*; W. GENT, *Die Philosophie des Raumes und der Zeit,* 1926; H. REICHENBACH, *Philosophie der Raum- und Zeitlehre,* 1928; N. HARTMANN, *Philosophie der Natur,* 1950, pp. 69-135, 216-250; *d)* W. GENT, *Die Raum-Zeit-Philosophie des 19. Jhts,* 2. vols., 1926-1930; *e)* LEHMEN-BECK, *Kosmologie* I, [4] y [5]1920, pp. 34-55; [P. HOLNEN, *Filosofia della natura inorganica,* Brescia 1949; A. G. VAN MELSEN, *The philosophy of nature,* [2]1954].

Espacio (Percepción del) es la percepción de las cosas sensibles (incluso del cuerpo propio) en su estar extendidas espacialmente, en su estructura y en la distancia que las separa unas de otras y de nosotros. Esta percepción nos la procuran no exclusiva, pero sí principalmente, la vista, el tacto y los sentidos estático y cinestésico. Por una parte, las imágenes de las cosas no se nos ofrecen desde un principio e inmediatamente en precisa correspondencia espacial; mas, por otra, tampoco ocurre que la percepción primera de lo sensorialmente dado no presente extensión alguna como querían las teorías «empiristas» extremas (v.gr.: *la teoría de los signos locales de Lotze).* La primera y y segunda dimensiones, y también un comienzo de distancia en profundidad, son percibidas por los sentidos externos inmediatamente. En cambio, la construcción de las «imágenes» tridimensionales «del mundo» sólo se realiza en virtud de una múltiple experiencia y por el juego concertado de los sentidos externos respectivos, complejos de representación, actividades de la atención e incluso apreciaciones y expectativas intelectuales. A efecto de la experiencia hay que reducir

asimismo la visión directa, a pesar de las imágenes invertidas formadas en la retina; al antedicho juego concertado remiten además las llamadas ilusiones óptico-geométricas y también la localización de las sensaciones (v.gr.: sonidos) en el espacio representado o en el organismo propio (miembros-fantasma). — WILLWOLL.

J. FRÖBES, *Lehrbuch der experimentellen Psychologie*, 1929, t. I, sec. 3, c. 3 y 4 [trad. esp.: *Tratado de psicología empírica y experimental*, [a]1944]; K. v. DÜRCKHEIM, *Untersuchungen zum gelebten Raum*, 1932; D. KATZ, *Der Aufbau der Tastwelt*, 1925 [trad. esp.: *El mundo de las sensaciones táctiles*, 1930]; O. TUMLIRZ, *Anthropologische Psychologie*, 1939, p. 229 ss.

Especie. Especie *(εἶδος, species)* es la esencia completa de un ente en cuanto común a muchos ↗individuos. *Platón* concebía la especie como una ↗idea existente en sí, suprasensible, de la cual participan las cosas individuales sensibles (↗Participación). Por el contrario, según *Aristóteles*, la esencia específica está entrañada en los seres del mundo sensible, siendo la especie en cuanto tal (como universal) sólo un concepto. El *concepto de la especie* (v.gr.: hombre) se distingue del *concepto del género* (v.gr.: animal) en que éste, omitiendo la *diferencia específica* (v.gr.: racional), manifiesta la esencia de un modo indeterminado, mientras el primero, formado de género y diferencia, descubre la esencia total. — La ↗definición perfecta intenta acotar con precisión el concepto específico así entendido. Las diferencias existentes entre los individuos comprendidos bajo la misma especie, conciernen, según la teoría clásica, sólo a caracteres no esenciales (accidentales), diferenciándose, en cambio, las distintas especies mediante formas substanciales (↗Forma) diversas. Manteniéndose en el plano de este concepto de especie rigurosamente ontológico, no es posible determinar con certeza sino muy pocas especies. Así, por ejemplo, no lo son en este sentido, las *especies biológicas*, tal como desde *Linneo* se entienden. Dichas especies constituyen los grupos más inferiores de vegetales y animales que se diferencian por caracteres considerablemente distintos, no esfuminados por formas intermedias y conservados hereditariamente. Por debajo de estas especies están las variedades y las razas; pero de hecho los límites entre especie y variedad quedan frecuentemente borrosos. En gran parte es convencional el que unas diferencias se consideren o no «importantes» o esenciales. Con ello resulta posible un *concepto de especie puramente lógico* comprensivo de los caracteres que *hic et nunc* el clasificador considera esenciales para su objeto. — ↗Esencia, ↗Evolucionismo, ↗Predicables, ↗Tipo. — SANTELER.

a) ARISTÓTELES, *Tópicos* VI, 6; PORFIRIO, *Isagoge* o *Introducción a las categorías de Aristóteles*; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, c. 3-4; *b)* J. GEYSER, *Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre*, 1909, n. 117-119; [MERCIER, *Lógica*, 2 vols., 1942]; A. PFÄNDER, *Logik*, 1921, p. 145 ss. [trad. esp.: *Lógica*, 1928]. Desde el punto de vista de la ciencia natural: NÄGELI, *Entstehung und Begriff der naturhistorischen Art*, [a]1865; A. C. COTTER, *Natural Species*, Westen Mass 1947; H. MERXMÜLLER, *Fragen des Artbegriffes in der Botanik*, en «Naturwissenschaftliche Rundschau» 2 (1949) 68-73 (con bibliografía); A. REMANE, *Die Grundlagen des natürlichen Systems der vergleichenden Anatomie und Phylogenetik*, II (en preparación, la parte dedicada al concepto de especie).

Especulación. Este vocablo guarda relación con el verbo latino *speculari*, que significa «espiar», «escudriñar»; esta etimología deja ya advertir que se trata de descubrir algo oculto. De hecho, en el ámbito filosófico, el término especulación designa un ↗ pensar creador, que como tal no recibe en forma exclusivamente pasiva los datos de la ↗ experiencia, sino que penetra activamente con el poder de la mente (↗ a priori) hasta sus últimos fundamentos. Este pensamiento rebasa esencialmente tanto la experiencia como la dilucidación fenomenológica de lo dado (↗ Trascendencia) y constituye el núcleo de la ↗ filosofía. Sin embargo, la especulación tiene sus raíces en lo experimentado, porque sólo ahí encuentra su punto de partida; por eso sus resultados, aunque jamás directamente accesibles a la pura experiencia humana, son también confirmados o desmentidos de manera indirecta por ella. Precisando más, diremos que la especulación investiga la esencia íntima de lo experimentalmente captado, hasta llegar al ser metafísico y hace al mismo tiempo visibles las leyes absolutas de la esencia y del ser. Así aprehende los principios constitutivos (↗ Principios del ser) y las últimas ↗ causas de todo lo que puede darse en la experiencia y especialmente su más profundo fundamento de unidad: Dios. Desde Éste trata de concebir en conexión unitaria todo lo existente y enlazarlo lo más posible en un ↗ sistema.

Por lo que concierne al ↗ método, la especulación se sirve principalmente del conocimiento esencial (↗ Esencia [Conocimiento de la]), del ↗ análisis, de la ↗ síntesis a priori y de la ↗ deducción. Es decisiva en este punto la visión profunda, viva y creadora que la mayor parte de las veces se adelanta a la conceptuación y al razonamiento explícitos y sólo posteriormente es estructurada por éstos. Dicha visión nace de la adecuada disposición del hombre total y no se da a todos en la misma medida. La especulación degenera cuando esta visión y su inserción en la totalidad del hombre desaparecen y se pasa a combinar arbitrariamente conceptos rígidos, como frecuentemente ocurrió en la escolástica tardía. Ésta y el ↗ racionalismo moderno hicieron caer en el descrédito la especulación hasta el punto de que hoy suele conocerse únicamente su caricatura. A ello contribuyó también *Kant* limitando la razón teórica al dominio de la experiencia posible y suprimiendo, como vacías «especulaciones» productoras sólo de ilusión trascendental, los esfuerzos encaminados a trascenderla. *Hegel*, por el contrario, trabaja con el ímpetu especulativo que supera la contradicción y expresa la síntesis; pero también él, al exagerarla, desacredita la especulación.

En *Aristóteles*, especulación y *θεωρία* coinciden claramente. La *θεωρία* investiga el ente de manera intuitivo-contemplativa y se contrapone tanto a la acción moral como a la creación artesana y artística. Hoy se establece una diferencia entre especulación y teoría: la especulación es sólo una parte de la teoría, por cuanto ésta, además de la penetración especulativa, abarca también su fundamentación fenomenológica. La ciencia actual usa el vocablo ↗ teoría en sentido restringido y a menudo extraño al concepto de especulación. — LOTZ.

a) ARISTÓTELES, *Metafísica* VI, c. 1; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentarios a la Metafísica de Aristóteles* VI, lect. 1; I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*

(*Transzendentale Dialektik*, especialmente l. II c. 3); G. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Prólogo: *Enzyklopädie*, §§ 79-82; *b)* J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, cahier V, Lovaina 1926, pp. 372-384; A. BRUNNER, *Der Stufenbau der Welt*, 1950, especialmente c. 1 y 4; N. BALTHASAR, *La méthode en métaphysique*, Lovaina 1943; D. v. HILDEBRAND, *Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens*, 1950; M. THIEL, *Philosophieren*, 1947; J. PIEPER, *Was heisst philosophieren?*, 1948; E. WATKIN, *A Philosophie of Form*, Londres [3]1950; *c)* I. KANT, G. HEGEL ↗*a)*; J. HESSEN, *Die Methode der Metaphysik*, 1932.

Espinosismo. El filósofo judío Baruch *Espinosa* († 1677) expone su sistema principalmente en la «Ética», que pretende ser una guía para llegar a la vida feliz por el dominio de los afectos. — Sólo existe una *substancia* única, necesaria, eterna e infinita: Dios, que se define como «aquello que es en sí y se concibe por sí mismo, esto es, aquello cuyo concepto no necesita para su formación del concepto de otra cosa». Por eso es causa de sí misma. *Atributo* es un aspecto de la plenitud esencial de la substancia divina. Del infinito número de atributos divinos sólo conocemos dos: el pensamiento y la extensión, identificados con Dios y entre sí, pero que expresan dos diferentes facetas suyas. — Los modos son las formas limitadas de manifestación de los dos atributos infinitos de Dios conocidos por nosotros, es decir, las cosas finitas en las cuales el paralelismo de ambos atributos se manifiesta como alma y cuerpo. — El alma humana no es más que la idea de su correspondiente cuerpo y desaparece con la disgregación de éste. Como en Dios los atributos, así en el hombre coinciden los modos del pensamiento y de la extensión. Así se comprende la correspondencia existente entre los momentos del despliegue de ambos. Sin embargo, para nuestro conocimiento no hay puente alguno de lo corpóreo a lo espiritual, o viceversa, ni en la sucesión infinita de los modos descubrimos por ninguna parte la substancia que los produce, sino que tanto en el reino de las ideas como en el de los cuerpos nos encontramos con una pura «causalidad» inmanente.

Espinosa enseña un panteísmo terminante: Dios es la «natura naturans», los modos la «natura naturata»; pero en el fondo todo es uno. Su angosto racionalismo hace que el «querer» quede absorbido por el pensamiento y ni en Dios ni en las criaturas deja lugar alguno para la auténtica libertad. Consiguientemente, la diferencia entre bien y mal se ha conservado tan sólo de manera nominal. Tampoco cabe hablar de «fines» en un sistema construido geométricamente. — Atacada parcialmente con dureza durante la vida de Espinosa, su filosofía ejerció un poderoso influjo sobre los pensadores posteriores, sobre todo por la unidad del universo subrayada de modo exclusivo y en parte también por su doctrina de los afectos. Bajo la influencia de Espinosa estuvieron, entre otros, *Schelling* con su sistema de la identidad, *Schleiermacher* y *Goethe*. — Espinosa no pudo suprimir jamás la contradicción entre Dios, inmutable, y sus modos variables. — ↗ [138]. — RAST.

A. v. LINDE, *Spinoza, seine Lehre und deren erste Nachwirkung in Holland*, 1862; K. FISCHER, *Geschichte der neueren Philosophie* II, [5]1909; V. DELBOS, *Le Spinozisme*, París 1916; G. MEHLIS, *Spinozas Leben und Lehre*, 1923; C. GEBHARDT, *Spinoza*, 1932; ST. v. DUNIN-BORKOWSKI, *Spinoza nach 300 Jahren*,

1932; del mismo: *Spinoza*, 1933-1935 (obra de primer orden); *Spinoza. Nel terzo centenario della sua nascita*, Milán 1934 (tomo suplementario de la «Rivista di Filosofia Neoscolastica»); P. SIWEK, *Spinoza et le panthéisme religieux*, París 1937; ST. HAMPSHIRE, *Spinoza*, 1952.

Espiritismo. Significa: 1.º una teoría científica sobre la causación de los denominados fenómenos preternaturales, que se dice no proceden de hombres vivos, sino de almas sin cuerpo pertenecientes a difuntos o de otros seres espirituales: fenómenos y figuras de «fantasmas» (apariciones, espectros); 2.º, una secta fanático-religiosa que pretende poner a su servicio los espíritus mediante conjuros orales o ceremonias simbólicas con el fin de obtener información sobre la vida ultramundana o sólo de satisfacer la curiosidad. — La efectividad de «fantasmas» y apariciones de los que se excluyen el fraude y la ilusión es incontestable. «*Fantasmas*» son fenómenos semejantes en realidad a los fenómenos a distancia (↗Ocultismo); pero cuya producción no se sabe que sea debida a hombres vivos (mediums) (ruidos, movimiento de objetos, palabras, suspiros). Reciben el nombre de *apariciones*, ya las figuras visibles de hombres muertos, cuyas almas sin cuerpo se procuran de alguna manera una «apariencia» corpórea, ya las de otros seres incorpóreos. — La identidad con determinados difuntos dicen que se demuestra por huellas de su corporeidad en cera, etc., por fotografías, y por la comunicación de cosas únicamente conocidas por ellos. Mientras los espiritistas explican estos fenómenos recurriendo a espíritus incorpóreos, los animistas (de «anima» = alma del hombre vivo) pretenden interpretarlo todo por aptitudes para actuar a distancia pertenecientes a hombres vivos, presentes o ausentes; las huellas, dicen, son confusas y en muchas ocasiones pueden ser producidas mejor por hombres vivientes; a su juicio, las fotografías son todas ellas sospechosas, y la mayor parte fraudulentas; las comunicaciones responden a los conocimientos e inclinaciones de los presentes (telepatía). De hecho, en la mayoría de casos son triviales y frecuentemente contradictorias entre sí. La teoría animista explica satisfactoriamente lo que ocurre en las «sesiones espiritistas». Los casos auténticos en que se manifiesta una seria intención preternatural, han de interpretarse también preternaturalmente. — FRANK.

R. GERLING, *Der Spiritismus und seine Phänomene*, [3]1923; F. MOSER, *Okkultismus, Täuschungen und Tatsachen*, 1935; K. OESTERREICH, *Spiritismus*, en *Religion in Geschichte und Gegenwart*, [2]V, p. 699 ss; W. SCHNEIDER, *Der neuere Geisterglaube*, [3]1913; A. SEITZ, *Illusion des Spiritismus*, 1927; [G. M. DE HEREDIA, *Los fraudes espiritistas*, 1946; F. PALMÉS, *Metapsísica y espiritismo*, 1950].

Espíritu. Ser inmaterial, simple y substancial, capaz de poseerse a sí mismo mediante la autoconciencia y la libre autodeterminación, así como también de comprender y realizar valores suprasensibles (= *espíritu subjetivo*). Su *inmaterialidad* no sólo excluye el ser-materia, sino, además, aquella «intrínseca vinculación a la materia» en virtud de la cual, el alma de las plantas y de los animales no puede existir ni obrar sin estrechísima unión con lo corpóreo (↗Hilemorfismo). Su ↗simplicidad implica una concentración tal de plenitud de ser y de fuerza que no permite la composición de partes esparcidas por el

espacio ni esenciales. En la simplicidad y la inmaterialidad del espíritu se enraizan, de una parte, su capacidad para poseerse a sí mismo por la autoconciencia (↗ Conciencia) y de otra, su aptitud para conocer todo ser en su verdad, bondad y unidad y para realizar valores suprasensibles. En su obrar, no restringido a un angosto dominio parcial de la realidad (como lo está el alma sensitiva, sintonizada sólo con los bienes de los sentidos), sino ordenado al ser sin más, el espíritu posee una abertura ilimitada de su facultad cognoscitiva (↗ Entendimiento, ↗ Razón) «afinada» para la verdad en cuanto tal y, como consecuencia, una expansión sin límites de su ↗ voluntad «acordada» con el valor como tal. En esta amplitud de sus disposiciones y de la «soberanía» sobre los valores parciales implicada en la misma, hunde sus raíces la aptitud para elegir libremente entre valores parciales limitados conocidos y, con ello, para la libre autodeterminación (↗ Libertad de la voluntad). Por último, la naturaleza del espíritu con su capacidad nunca susceptible de ser llenada por entero con bienes caducos, exige una ilimitada permanencia en el ser, apunta a la ↗ inmortalidad. El espíritu, como sujeto de esas perfecciones y posibilidades ontológicas, es una esencia substancial y su perfección funda de manera natural el ser-persona (↗ Persona).

Existen varios grados de perfección del espíritu. El espíritu *divino*, infinito, excluye toda potencialidad, todo ser y acontecer puramente accidentales y cualquier unión con otro. Los *seres* creados *puramente espirituales* (de que nos habla la revelación y cuya existencia no pasa de problemática en el terreno de la pura filosofía) excluyen también toda vinculación de su ser, conocer y querer a lo material. El ↗ *alma espiritual* humana, como forma substancial del cuerpo, tiene una relación esencial necesaria con éste, aunque la unión de hecho con él no es una condición de su existencia (↗ Alma y cuerpo [Relación entre], ↗ Hilemorfismo). Como tal «forma» constituye junto con el cuerpo una unidad operativa en el conocimiento y tendencia sensoriales, estando también en el obrar espiritual unida, por lo menos indirectamente, a las condiciones previas de dicho obrar mientras dura la unión con el cuerpo, pues el entendimiento elabora la mayor parte de sus contenidos conceptuales a partir de imágenes sensibles y el querer y la vivencia del valor están ligados al alma entera sensitivo-espiritual (↗ Entendimiento, ↗ Pensar, ↗ Voluntad). Desligada del cuerpo, el alma podrá manifestar más libremente su naturaleza espiritual con la visión intuitiva de la propia esencia y del ser espiritual ajeno. La existencia de seres espirituales terrestres fuera del alma humana, v.gr.: *duendes*, es cosa que pertenece a la ingenua fantasía forjadora de leyendas, pero no demostrada por hechos.

Como sujeto del impulso tendiente a la realización de valores, el espíritu subjetivo se expresa no sólo en las convicciones y actitudes valiosas relativamente estables plasmadas por él, sino también en las obras del espíritu: ciencia, arte, técnica, industria, organizaciones sociales, etc. (= *espíritu objetivo* [↗ Ser espiritual]). Cuando con un espiritualismo excesivo, el espíritu humano, al modelar valores culturales, olvida demasiado su vinculación al ser total del hombre, este exclusivismo se

traduce en formas defectuosas de la vida de la cultura. Una filosofía de la vida (↗ Vida [Filosofía de la]) unilateral concluiría de ello el derecho a proscribir al «espíritu» con recriminaciones fantásticamente exageradas teniéndolo como principio enemigo de la vida, y viendo en él preferentemente la facultad de los conceptos (véase L. KLAGES, *Der Geist als Widersacher der Seele* [El espíritu como adversario del alma]). En realidad, ocurre que el alma humana espiritual es al mismo tiempo principio de la vida sensitiva (↗ Alma, ↗ Alma y cuerpo [Relación entre]). Con ello el espíritu humano se exterioriza, por decirlo así, en lo vital, pone frente a sí su antítesis no espiritual, pero no sólo como algo opuesto a lo espiritual, sino como campo de su actividad y de su expresión, unido por otra parte al ser total del hombre. Cuando lo sensible-vital se sustrae a esta unidad del hombre entero para seguir únicamente su propia tendencia, actúa de un modo destructor. Siendo el espíritu lo más elevado que hay en el hombre y principio plasmador de todos los valores de la cultura y, sobrepujando, además, por su inmortalidad el dominio entero de los valores terrenos, el cultivo adecuado de la vida espiritual será la más noble tarea de la formación humana. — WILLWOLL.

a) G. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes; b)* P. LIPPERT, *Gott*, 1920; A. PFÄNDER, *Die Seele des Menschen*, 1933; TH. HAECKER, *Was ist der Mensch?*, 1933; J. MARITAIN, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, París 1939; D. FEULING, *Das Leben der Seele*, [2]1940; M. DE MUNNYNCK, *La base métaphysique de la personalité*, en «Annuaire de la Société Suisse de philosophie» II, 1942; BELA VON BRANDENSTEIN, *Der Mensch und seine Stellung im All*, Einsiedeln 1947; *c)* HEGEL ↗*a)*; H. SCHELL, *Das Problem des Geistes*, [3]1897; TH. LITT, *Mensch und Welt. Grundlinien einer Philosophie des Geistes*, 1948; *d)* R. RAST, *Geist und Geschöpf. Studien zur Seinslehre des reingeistigen Wesen in Mittelalter*, Lucerna 1945; H. DREYER, *Der Begriff des Geistes in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel*, 1908; *e)* A. WILLWOLL, *Seele und Geist*, 1938 [trad. esp.: *Alma y espíritu*, 1946].

Espiritualismo. Desígnase con el vocablo espiritualismo, en oposición a ↗ materialismo, la doctrina que defiende la realidad del espíritu o de seres espirituales. — El *espiritualismo metafísico* intenta explicar el ser a partir del ↗ espíritu. La forma monista del espiritualismo supone que toda realidad es espíritu, y justamente el espíritu único y absoluto (así en el ↗ idealismo alemán); la forma pluralista sostiene que la realidad consta de una pluralidad de seres espirituales; en consecuencia, al cuerpo no le corresponde ningún ser substantivo (así el idealismo de *Berkeley*, la monadología de *Leibniz*, etc.); la forma teísta afirma que el fundamento primitivo de toda realidad es espíritu y por eso todas las demás cosas reales poseen una afinidad con él. — El *espiritualismo psicológico* enseña la espiritualidad del ↗ alma humana, ya como corolario del espiritualismo metafísico, ya en contraposición al cuerpo material. La doctrina de *Descartes* representa una forma extrema del espiritualismo psicológico: espíritu (= pensamiento y libertad) y materia (= extensión y necesidad mecánica) se oponen entre sí directamente sin los grados intermedios de la vida vegetativa y sensitiva, que, sin embargo, no son puramente materiales, aunque dependan de la materia. — El espiritualismo *ético*-

sociológico acentúa la diferencia esencial existente entre los intereses animales y los específicamente espiritual-humanos. Cuando es exagerado, considera lo corporal según su escueto valor de servidor del espíritu o aun simplemente como no-valor o mal. — No debe confundirse el espiritualismo con el ↗espiritismo. ↗[212, 216, 218-219, 222, 228, 230]. — BRUGGER.

A. CASTELEIN, *Matérialisme et Spiritualisme*, Bruselas 1895; F. KLIMKE, *Der Monismus* I, 1911 [trad. ital.: *Il monismo*, 2 vols., Florencia 1914]; R. PICTET, *Étude critique sur le Matérialisme et le Spiritualisme*, París 1896.

Esquema. En la teoría kantiana (↗Criticismo) del conocimiento, el esquema desempeña el papel de miembro intermedio que liga los conceptos del entendimiento (las «categorías») a los cambiantes fenómenos de la sensibilidad y posibilita la aplicación de las categorías a lo sensorialmente dado. Él mismo es de orden sensible, «producto de la imaginación», o sea, un determinado modo de ser dado en el tiempo; debido a su universalidad tiene parentesco con el concepto. Así, por ejemplo, el esquema correspondiente al concepto de causalidad es la sucesión regular de los fenómenos en el tiempo, la cual hace posible pensar como causa el fenómeno que regularmente antecede y como efecto, el que sigue. Ocasionalmente habla *Kant* no sólo de esquemas de los conceptos puros del entendimiento («esquemas trascendentales») sino también de esquemas de los conceptos empíricos (v.gr.: del concepto «perro») que presentan simplificados los rasgos esenciales de la forma. *Kant* denomina *esquematismo* del entendimiento puro al «proceder del entendimiento con los esquemas». — En la teoría escolástica del conocimiento, al esquematismo de Kant corresponde la actividad de la «vis cogitativa» (↗Conocimiento sensorial), la cual reúne de tal suerte las impresiones sensoriales que las formas (Gestalten) intuitivas surgen como representaciones de «cosas», a las cuales se refiere la actividad abstractiva del entendimiento. — DE VRIES.

Para la concepción kantiana del esquema, ↗Criticismo; en especial: M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929 [trad. esp.: *Kant y el problema de la metafísica*, 1954]. Para la comparación con la doctrina escolástica: J. B. LOTZ, *Einzelding und Allgemeinbegriff*, en «Scholastik» 14 (1939) pp. 321-345; K. RAHNER, *Geist in Welt*, 1939; C. FABRO, *Percezione e pensiero*, 1941.

Estadística moral es la captación y exposición estadística de las regularidades que se dan en las acciones humanas voluntarias bajo el influjo de determinadas condiciones psíquicas, sociales, cósmicas, etc. (v.gr.: estadística de matrimonios, suicidios, crímenes, nacimientos). La importancia filosófica de la estadística moral reside en que es una ilustración plástica de que nuestras vivencias motivales están ancladas en condiciones psicológicas y fisiológicas y en que muestra la imposibilidad de un querer sin motivos o de ningún modo influido por ellos. En cambio, la estadística moral no prueba si en el caso dado un hombre obra sin libertad (entendida de conformidad con el indeterminismo moderado) o con ella. La cuestión metafísica de la ↗libertad de la voluntad no se resuelve positiva ni negativamente por métodos estadísticos. — WILLWOLL.

K. GUTBERLET, *Die Willensfreiheit*, [2]1904; K. JOEL, *Der freie Wille*, 1908 [J. LOTTIN, *Statistique morale et déterminisme*, en «Revue néoscolastique de philosophie», 1908, pp. 48-89; J. LECLERCQ, *Introducción a la sociología* (trad. esp.), 1955].

Estado. La ↗ familia no agota la aptitud esencial del hombre para la vida social ni está en condiciones de acudir a todas las necesidades humanas. Por ambas razones, el unirse en orden a constituir una comunidad no llega a su fin con la familia. Tampoco son suficientes las comunidades «libres», fruto de la libre voluntad. Nos hace falta una ampliación y un remate de la mancomunidad que nos garantice que la disposición esencial del hombre para vivir en sociedad encontrará su completa satisfacción y que no quedará insatisfecha ninguna de las necesidades a que la familia es incapaz de atender. Esta mancomunidad terminal es una *sociedad natural* porque viene exigida por la misma naturaleza humana. Es *sociedad perfecta* porque dispone de todos los medios y fuerzas cuya falta motiva la insuficiencia de la familia. Es *sociedad completa* porque, en última instancia, lo suple todo y colma los vacíos que sin ella permanecerían siendo vacíos. Esta mancomunidad humana y los productos sociales en que toma forma no se proponen directamente, como la familia, el bien de los individuos, que son sus miembros, sino el ↗ bien común (bonum commune, salus publica); de ahí la expresión latina *res publica*, «república», en el sentido de comunidad pública o cuerpo politico.

En la Grecia antigua, la comunidad pública era la ciudad (πόλις, de donde se deriva el término «política»); no existía unidad superior. La mancomunidad habría de encontrar su perfección última en la unidad organizada de la humanidad que mediante la Sociedad de Naciones, las Naciones Unidas y otros organismos semejantes se intenta conseguir, pero que no es todavía realidad. Entre las comunidades públicas más pequeñas (municipios, diputaciones), y la humanidad interpónense múltiples grados intermedios. Todos ellos son comunidades públicas; pero sólo su conjunto estructurado constituye la *societas perfecta et completa*. Sin embargo, al correr de los tiempos, corporaciones de orden superior dotadas de jurisdicción —para las cuales tomó simultáneamente carta de ciudadanía el nuevo nombre de «estado», suplantando la antigua denominación de *res publica*— fueron creciendo hasta alcanzar tal predominio que nos hemos acostumbrado a equiparar simplemente cada una de ellas a la comunidad pública.

Estos «estados» exigían en lo interior una ilimitada jurisdicción en todos los aspectos *(estado totalitario, omnipotencia del estado)* y rechazaban, en lo exterior, cualquier vinculación con los demás o con una comunidad situada por encima de ellos. De esta concepción brotaron continuamente nuevas guerras que al fin llevaron a reflexionar. El concepto de estado cortado sobre el patrón de los estados nacionales anteriores a 1914 está disolviéndose. La condición de estado (la «estatalidad») se estratifica, diversificándose en varios planos desde el municipio hasta las Naciones Unidas, pasando por la provincia, el estado federal, la comunidad europea y la comunidad atlántica, y se especializa en distintas direcciones (entidades *supra*-estatales como la comunidad europea del carbón y del acero).

Por consiguiente, lo que, encogidos dentro de las ideas del siglo XIX, solíamos decir del «estado» desde el punto de vista filosófico, hoy hemos de extenderlo a una multitud de cosas. Cada una de ellas es «res publica», pero únicamente su conjunto total constituye *la* «res publica». Según esto, en lo que sigue no entendemos por «estado» el moderno estado nacional. sino la «res publica», la comunidad pública que en cada caso proceda. El estado es «comunidad de personas» e «institución»; en cuanto comunidad de personas es a la vez soberano y social. Cuanto más se destaca el aspecto institucional del estado (burocracia) tanto más inevitable es acentuar el aserto: «Nosotros somos el estado». — Los estados pueden venir a la existencia de muy diversas maneras. De la creación de un estado en concreto, debida siempre a la libre actuación humana (de los poderosos solos o de todos los interesados), hay que distinguir la necesidad fundada en la naturaleza del hombre que lleva a la formación del estado en abstracto (no de «este» estado). Por último, siempre hay «intereses comunes» en torno a los cuales se forma una ↗ comunidad. Si se trata de intereses esenciales para el hombre, es decir, absolutamente necesarios para una vida verdaderamente humana, el ingreso en la comunidad no queda a la libre decisión del individuo, sino que la comunidad le es obligatoriamente impuesta. Los mismos intereses comunes le ordenan conducirse de acuerdo con aquélla, es decir, orientar sus acciones en conformidad con ella y con su bien ↗ común. En esto se funda la ↗ *autoridad* de la comunidad sobre sus miembros. En cuanto que no deriva de ninguna comunidad terrena superior, esta autoridad tiene sus raíces en la necesidad objetiva señalada por el orden creado; de ahí que, en este sentido, provenga «inmediatamente de Dios» y forme la ↗ soberanía. El modo de constituirse la autoridad en el estado da lugar a las diversas *formas de gobierno* (monarquía, aristocracia, democracia y dictadura, ya de un individuo, ya de un grupo o clase).

Elemento esencial de todo estado es el ↗ pueblo, o sea, el conjunto de quienes lo integran. El estado, por su carácter de corporación dotada de jurisdicción, supone un territorio como base espacial. De la organización acabada del estado forma parte la constitución de diversos *órganos del poder*, sobre todo de los supremos, como portadores del *poder estatal*. Sin embargo, ni dicho poder ni sus portadores constituyen el estado, sino que éste crea sus órganos, incluso el que lleva la dirección suprema. Discútese en qué sentido los supremos órganos del estado son «poseedores» de su poder; en consecuencia, divergen también las opiniones respecto al modo y a las condiciones en que es posible despojarlos de su autoridad. En todo caso, el poder estatal no es poder sobre el estado, sino poder *del* estado sobre sus súbditos, que en última instancia, se extiende hasta donde es preciso por razón del bien común, pero sin rebasar este límite. El poder del estado es indivisible. La llamada *división de poderes* se reduce a una distribución de varias funciones entre distintos órganos. Parece que con ella se asegura el ejercicio objetivo y esmerado de cada función y que, al mismo tiempo, la vigilancia recíproca de los distintos órganos evita la prepotencia de uno de ellos y el abuso que de su predominio pudiera hacer

en detrimento del bien común. — NELL-BREUNING.

b) NELL-BREUNING, *Zur christlichen Staatslehre (Wörterbuch der Politik)*, 1948; G. v. HERTLING, *Recht, Staat und Gesellschaft*, [6]1918; O. SCHILLING, *Christliche Staatslehre und Politik*, 1927; H. ROMMEN, *Der Staat in der katholischen Gedankenwelt*, 1935; nueva refundición 1948; K. PETRASCHEK, *System der Philosophie der Staat und des Völkerrechts*, 1938; J. MARITAIN, *Principes d'une politique humaniste*, [2]1945; H. KIPP, *Staatslehre*, [2]1949; V. HIPPEL, *Gewaltenteilung im modernen Staat*, 1948; del mismo: *Die Krise des Staatsgedankens und die Grenzen der Staatsgewalt*, 1950; [J. LECLERCQ, *Leçons de droit naturel*: II *L'État ou la politique*, [3]1948; L. IZAGA, *Elementos de Derecho Político*, 2 vols., [2]1952]; *c)* E. KERN, *Modern Staat und Staatsbegriff*; H. NAWIASKY, *Allgemeine Staatslehre*, 1945 (completamente positivista); *d)* K. SCHILLING, *Geschichte der Staats- und Rechtsphilosophie*, 1937; TH. J. COOK, *History of Political Philosophie*, Milwaukee, 1938; G. CATHIN, *The Story of the Political Philosophers*, Nueva York 1939; G. MOSCA, *Storia delle dottrine politiche*, Bari [4]1942; [J. BENEYTO, *Historia de las doctrinas políticas*].

Estático. Recibe este calificativo todo lo referente al estado de reposo. Lo estático se encuentra en el orden de lo mudable sólo de modo accidental, en tanto que algo deja transitoriamente de moverse y cambiar; por el contrario, en el orden de las relaciones esenciales inmutables, se da en sí y esencialmente. Estas relaciones son el objeto propio del punto de vista estático. Para conocer la realidad en su plenitud este punto de vista debe completarse con el ↗dinámico. Puesto que el obrar como tal no incluye movimiento alguno, lo estático se contrapone a lo dinámico únicamente en cuanto que esto se refiere al ↗movimiento, no en cuanto implica referencia a la acción. En el dominio de la actividad pura, la oposición entre dinámico y estático queda suprimida. — BRUGGER.

Estética. Término acuñado por vez primera por *Baumgarten* (1750). Derivado etimológicamente del griego αἴσθησις (= percepción sensorial) significa en primer lugar la ciencia de la percepción propia de los sentidos, en oposición a la del conocimiento intelectual. *Kant* tiene también presente esta acepción cuando en su «Crítica de la razón pura» intitula «Estética trascendental» la primera parte de la doctrina elemental trascendental. Baumgarten, sin embargo, señaló ya como fin de la estética la perfección del conocimiento sensorial como tal en el cual reside la belleza. Aquí se encuentra la peculiar acepción del término estética, al que *Schiller* principalmente dió carta de ciudadanía. En este sentido, estética es la ciencia de lo bello, cuyo núcleo viene constituido por la doctrina filosófica sobre la belleza (estética filosófica). Tratamos aquí de esta doctrina, la cual tiene sus raíces en la parte de la ontología dedicada a los ↗trascendentales, en cuyo número debe contarse lo bello. No se puede identificar pura y simplemente la estética filosófica con la *filosofía del arte;* pues, partiendo de lo bello en general, abarca tanto la belleza artística, como la natural, si bien la primera constituye su objeto principal y polariza la mayor parte de sus esfuerzos.

Cabría objetar a una estética filosófica que lo bello (↗Belleza) se experimenta por el *gusto* o sentimiento estético, sustrayéndose, por lo tanto, a la filosofía. Tal opinión es harto discutible. Sentimiento no significa que lo bello sea algo pura-

mente subjetivo, sentimental, que no admite disputa; por el contrario, la belleza existe en la realidad. El gusto no se le contrapone como una vivencia enteramente irracional, pues del mismo modo que lo bello entraña estructuras ontológicas, también el gusto estético está penetrado por factores racionales. De ahí que los conceptos filosóficos puedan abarcar a ambos sin violentarlos. No obstante, lo bello encuentra ante todo su respuesta plena y adecuada en la integridad de la vivencia estética, no en el concepto, porque, aun perteneciendo por completo a la esfera del ser, no se agota en el ente conceptualmente aprehendido, sino que le añade un nuevo trascendental. Es el hombre entero quien vibra de manera análoga a como se armonizan también en lo bello todos los aspectos del ente. Especialmente la forma sensible, que las más de las veces reviste la belleza para nosotros, exige la participación de la percepción sensorial; por eso se justifica el nombre de «estética». Los múltiples elementos cuya necesaria colaboración requiere la belleza perfecta, confieren a ésta un carácter excepcional que afecta también al gusto estético perfecto.

Ahora podemos precisar mejor la problemática de la estética filosófica. Primeramente ha de poner en claro, desde el punto de vista del ser, la esencia de lo bello en general y en particular (naturaleza y ↗arte): problema ontológico-metafísico. En segundo lugar debe estudiar, desde el punto de vista de la naturaleza humana, la esencia de la vivencia estética en sus dos formas típicas (el creador y el contemplador): problema antropológico-existencial, que tiene igualmente raíces de índole ontológico-metafísica. El estudio de ambas cuestiones incluye ya los problemas del valor y de la valoración estéticos.

Iniciadores de la estética son *Platón*, *Aristóteles* y *Plotino* en la Antigüedad, así como de un modo particular *San Agustín* y *Santo Tomás de Aquino* en las épocas patrística y medieval. En Alemania *Baumgarten* fundó la estética sistemática, que recibió un gran impulso con los escritos estéticos de *Schiller*. *Kant* le dió forma propia en su «Crítica del juicio», que queda encerrada en lo subjetivo. Entre los idealistas alemanes, *Schelling* ensalzó extraordinariamente el arte y *Hegel* lo hizo también objeto de profundas reflexiones, aunque ambos lo consideran panteísticamente como una manifestación sensible del Absoluto. *Schopenhauer* ve asimismo en lo bello la idea sensibilizada que libera del dolor cósmico. Posteriormente, hasta nuestros días, ha ido surgiendo una copiosísima bibliografía estética. — LOTZ.

a) PLATÓN, *Banquete*; PLOTINO, *Enéadas* 1, 6, y 5, 8; SAN ALBERTO MAGNO, *Comentario al libro «De divinis nominibus»: De pulchro et bono*; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica* 1 q. 5 a. 4 ad 1; 1 q. 39 a. 8; 1-2 q. 27 a. 1 ad 3; A. BAUMGARTEN, *Aesthetica*, 2 vols., 1750-1758; I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, 1.ª parte; G. HEGEL, *Vorlesungen über die Ästhetik*, Jubiläumsausgabe, t. 12-14, 1927-1928; *b)* G. GIETMANN, *Allgemeine Ästhetik*, 1899; G. SCHULEMANN, *Ästhetik*, 1930; A. DYROFF, *Ästhetik des tätigen Geistes*, 2 vols., 1948; [L. FARRÉ, *Estética*, 1950; L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività*, Turín 1955; L. STEFANINI, *Trattato di Estetica*, Brescia 1955]; O. KÜLPE, *Grundlagen der Ästhetik* (edit. por S. Behn), 1921; J. VOLKELT, *System der Ästhetik*, [2]1925-1927; *c)* A. BAUMGARTEN, I. KANT, G. HEGEL ↗*a)*; B. CROCE, *L'estetica come scienza dell'espressione*, [6]1922 [trad. esp.: *Estética como ciencia de la expresión* 1912]; del mismo: *Bre-*

viario di estetica, 1913 [trad. esp.: *Breviario de estética*, 1938]; W. PERPEET, *Kierkegaard und die Frage nach einer Ästhetik der Gegenwart*, 1940; [F. KAINZ, *Estética* (trad. esp.), 1952]; *d)* A. DYROFF, *Über die Entwicklung und den Wert der Ästhetik des Thomas von Aquin* (Festschrift für L. Stein), 1929; [M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de las ideas estéticas en España*, 1946-1947 (Tomos I-V de la ed. nacional de *Obras completas*)]; *e)* WIND-STÖCKLI, *Grungzüge der Ästhetik*, [2]1940.

Estoicismo. Denomínase así la filosofía de una escuela grecorromana que se extiende desde el año 300 a. de J. C. al 200 d. de J. C., y tomó su nombre del pórtico *(στοά)* de Atenas que era utilizado como lugar de reunión. Suelen distinguirse el estoicismo *antiguo (Zenón, Cleantes, Crisipo)*, el *medio (Panecio, Posidonio)* y el *tardío (Séneca, Epicteto, Marco Aurelio)*. El estoicismo reúne doctrinas de los antiguos filósofos con pensamientos de *Platón* y *Aristóteles;* deja oir un nuevo ethos y un nuevo modo de pensar que repercute especialmente en la ética. De las tres partes de su filosofía: lógica, física, ética, ésta ocupa el lugar más elevado. El ideal lo constituye *el sabio* que vive conforme a la naturaleza, domina los afectos, soporta sereno el sufrimiento y se contenta con la virtud como única fuente de felicidad (eudaimonía). Por lo que respecta a las cuestiones metafísicas, el estoicismo en general profesa de manera predominante un panteísmo materialista. Dios es una especie de alma del mundo; lleva en sí los gérmenes o fuerzas seminales *(λόγοι σπερματικοί)* de toda la evolución, de suerte que la totalidad del acontecer aparece regido por un plan y como efecto de la *providencia;* sin embargo, la libertad queda excluida (fatalismo). El estoicismo es menos una filosofía de gran trazado sistemático que una dirección de intenso matiz vital; pretende, como sucedáneo de la religión, proporcionar al hombre educación y un asidero para el alma. Ello condiciona también la consideración detallada de las virtudes particulares y la actitud pedagógicamente exhortativa que adoptan los escritos de los estoicos. Características son las doctrinas de la igualdad de los hombres y un cierto cosmopolitismo. Los Padres de la Iglesia cristiana aceptaron muchas ideas y distinciones estoicas, pero eliminando de ellas el orgullo moralista de la virtud y la valoración demasiado negativa de los afectos. ↗ [45-46, 52]. — SCHUSTER.

P. BART-GOEDECKEMEYER, *Die Stoa*, [2]1946; M. POHLENZ, *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*, 1948-1949; G. MANCINI, *L'etica stoica da Zenone a Crisippo*, Padua 1940; J. STELZENBERGER, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa*, 1933; [M. GENTILE, *I fondamenti metafisici della morale di Seneca*, Milán 1932; S. TALAMO, *Le origini del Cristianesimo e il pensiero stoico*, Roma 1902].

Eternidad. Entiéndese por eternidad la duración de un ser que excluye todo comienzo, fin, mutación o sucesión. *Boecio* la define como «posesión total, simultánea y perfecta de una vida interminable». Conviene únicamente a Dios. — No permite ninguna verdadera comparación con los acontecimientos temporales a los que en sentido propio no precede, acompaña ni sigue. Dios está presente en todos los tiempos y cosas, en cuanto que las conserva. Las distinciones de tiempos que predicamos de su actividad externa, tomadas en sentido preciso, valen sólo del devenir de las cosas producido por Dios. «Dios juzgará al

mundo», significa «El mundo será juzgado por Dios». — La escolástica denomina *aevum* la duración propia de los espíritus puros. Puede tener principio; excluye una substancial mutación de esencia, que siempre está fundada en la materia; pero no el ↗cambio accidental. Cuestión discutida es la de si el pensar y el querer de un espíritu puro muestran sucesión real. Cuando se le atribuye, se niega, con todo, la continuidad de la misma. Las verdades abstractas, así como la posibilidad de las cosas, no son eternas, sino *intemporales*, es decir, valen independientemente de cualquier tiempo, no están ligadas en su realización a uno determinado. — RAST.

a) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica* I, q. 10; *b)* C. NINK, *Philosophische Gotteslehre*, 1948; M. RAST, *Welt und Gott*, 1952; [A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *Teología natural*, 1949; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu* [11]1950]; *d)* F. BEEMELMANS, *Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquin*, 1914; [J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, 1933].

Ética. La ética o *filosofía moral* tiene por objeto el examen filosófico y la explicación de los llamados hechos morales (el término *moral* puede denotar tanto la ↗moralidad como la ciencia de lo moral). Cuéntanse entre los hechos morales las valoraciones éticas, los preceptos, las normas, actitudes virtuosas, manifestaciones de la conciencia, etc. La *teología moral* o *ética teológica* explica y fundamenta las normas morales por la revelación sobrenatural. Esto aparte, cabe exponer los preceptos morales en un a modo de catecismo, con propósito meramente pedagógico-práctico. La actitud y la intención especulativas pueden limitarse a una descripción de las normas éticas y de la vida moral en individuos, grupos, naciones, etc. (historia de la cultura y etnología). La ética que profundiza en su objeto rebasa los límites de la moral descriptiva, intentando explicar las valoraciones y conductas existentes de hecho, ya por medio de la historia de su evolución, ya mediante métodos psicológicos, recurriendo a disposiciones, tendencias, funciones anímicas y a la unión entre ellas *(psicología moral)*. — La ética filosófica, como parte de una ciencia de lo universal que pregunta por los últimos fundamentos del fenómeno moral, pretende investigar con más precisión el ser y sentido de las normas morales, etc., llegando así a una *metafísica de las costumbres*. Tal propósito no se logra con un método puramente empírico. Tampoco basta el recurrir a un mero sentimiento no analizable *(moral del sentimiento)*. Anhelo capital es la explicación del ↗bien moral y sus características, v.gr.: la obligación. A esta cuestión pretenden responder los numerosos y variados *sistemas éticos*.

Muy en la superficie quedan el *utilitarismo (moral de la utilidad, eudemonismo)* o la ética del interés propio bien entendido *(Bentham)*, que, como *amoralismo*, niegan la substantividad de la ética y convierten el provecho del individuo en criterio de lo moral; y además, el ↗*hedonismo (Aristipo, Epicuro)*, que considera como fundamento de la valoración moral el placer y la satisfacción prudentemente sopesados. El *eudemonismo social (Cumberland)* explica con más facilidad que las doctrinas anteriores los deberes sociales y los actos éticos de simpatía, pero olvida los debres del hombre para consigo mismo (templanza, pureza,

paciencia en el sufrimiento). Además, presupone ya, sin probarla, la índole moral de la comunidad. Algo parecido cabe decir de la *moral del progreso cultural* (Wundt), la cual pone la actividad cultural y las obras de la cultura por encima de la persona moral y su peculiar valor, subordinando éstos, como un medio, al progreso impersonal. Resulta, a la vez, una *moral del éxito*, puramente exterior, a costa de la intención ética de la persona. Una *moral estética* que habla sólo de armonía de la persona y del estilo de vida, no hace justicia a la seriedad de las exigencias morales con los sacrificios a ellas anexos. Contra todas esas opiniones, el bien moral se explica solamente por la peculiaridad del hombre como ser corpóreo-espiritual y consiste en la perfección teleológica de la persona humana *(ética teleológica)*. La índole de esta perfección debe, ciertamente, precisarse mejor. El *perfeccionismo (Wolff)* es demasiado indeterminado, pues no basta para la moral cualquier arbitraria perfección de las disposiciones valorales humanas. Lo moral concierne a algo central que parte del núcleo de libertad de la persona espiritual y a algo total que hace valer el cuño del espíritu en el cuerpo, en la comunidad, dentro del mundo de los bienes-cosas y en la subordinación a Dios, su Creador y fin ultramundano. Así esta *ética de la persona (personalismo)* no se convierte en una ↗ autonomía, extraña a Dios, en *moral laica*, negadora de deberes y valores religiosos *(Kant)*, ni en una *ética de la intención* puramente inmanente, sin fecundación por valores objetivos fundados también en la esfera de las cosas, ni en un extremado *moralismo*, que pretende hacer de lo ético la base de lo metafísico *(Kant)*. Evita, asimismo, la exagerada autocomplacencia de la personalidad moral (estoicismo). Puesto que la persona espiritual en cuanto imagen de Dios existe como disposición en todo hombre, hay en las exigencias fundamentales una ordenación moral, universal y obligatoria. Las diferencias individuales y sociales especializan e individualizan estos deberes. No puede haber una *doble moral*, v.gr.: para el individuo en privado y para su actuación política, para el hombre y para la mujer, para antes y después del matrimonio, para las diversas clases sociales, en el sentido de que ciertas personas o círculos de ellas están exceptuados de la ley moral universal (fidelidad, pureza, justicia), sino únicamente en cuanto que tratándose de determinadas situaciones la ley moral se aplica de una manera especial. Así, por ejemplo: no está permitido matar a un hombre con autoridad privada, salvo en el caso de legítima defensa; pero sí es lícita la pena de muerte aplicada por la autoridad civil. — SCHUSTER.

a) ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentarios a la Ética a Nicómaco*, *Summa theologica*, I.2 y 2.2; *b)* K. GUTBERLET, *Ethik und Naturrecht*, ^{3}1901; J. GEMMEL, *Menschheitsethik*, 1926); S. BEHN, *Sein und Sollen*, 1927; DIETRICH VON HILDEBRAND, *Die Idee der sittlichen Handlung*, 1930; [del mismo: *Christian ethics*, Nueva York 1953]; TH. STEINBÜCHEL, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, ^{3}1947; M. REDING, *Metaphysik der sittlichen Werte*, 1949; [A. MARC, *Dialectique de l'agir*, París 1954; J. LECLERCQ, *Las grandes líneas de la filosofía moral* (trad. esp.), 1956]; *c)* M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, ^{3}1927 [trad. esp.: *Ética* 2 vols., ^{2}1949]; B. BAUCH, *Grundzüge der Ethik*, 1935; N. HARTMANN,

Ethik, [2]1935; H. NOHL, *Die sittlichen Grunderfahrungen*, 1939; A. SCHWEITZER, *Kultur und Ethik*, [6]1947; *d)* F. WAGNER, *Geschichte des Sittlichkeitsbegriff*, 1928-1936; O. DITTRICH, *Geschichte der Ethik*, 1923 ss; E. HOWALD, *Ethik des Altertums*, 1926; A. DEMPF, *Ethik des Mittelalters*, 1927; TH. LITT, *Ethik der Neuzeit*, 1927 [trad. esp.: *La ética moderna*, 1932]; A. O. DEÚSTUA, *Los sistemas de la moral*, 1938-1940; U. A. PADOVANI, *Storia della filosofia con particolare riguardo ai problemi politici, morali e religiosi* I, Como 1942; *e)* J. MAUSBACH, *Ethik*, en *Kultur der Gegenwart*, [3]1919; M. WITTMANN, *Ethik*, 1923; V. CATHREIN, *Moralphilosophie*, [6]1924 [trad. ital. de la 5.ª alem.: *Filosofia morale*, Florencia, 1913-1920]; [G. Márquez, *Filosofía moral*, 2 vols., [5]1943].

Ética de la situación. La ética de la situación aborda el tema de la aplicación de la ↗ ley moral universal al caso individual o a la situación particular. La decisión y la elección moral no se verifican atendiendo de manera puramente abstracta a las normas generales, sino teniendo en cuenta las circunstancias especiales que tal vez son absolutamente únicas e irrepetibles y que en determinados casos requieren la aplicación de la ↗ epiqueya. La cuestión más importante planteada por la ética de la situación se formula así: ¿es lícito decidir aun contra la ley clara y cierta, de suerte que prácticamente deba hablarse de despojar a la ley de su vigencia al menos en casos particulares? Muchos representantes de la ética de la situación parecen defender esta tesis. Para ellos son posiblemente razones capitales los valores de la persona individual, las incontables posibilidades de realización de la existencia que siempre permanecen inéditas, el carácter extraño a la vida, propio de normas puramente generales, y probablemente, y no en último lugar, la dificultad aparentemente excesiva y la supuesta imposibilidad de cumplir plenamente la ley moral. El fondo filosófico lo forma la duda escéptica acerca de la existencia de una esencia espiritual permanente de la persona que se mantenga firme a través de todas las situaciones y, en general, la renuncia a una interpretación religioso-metafísica del universo. Los preceptos prohibitivos de la ley moral natural no admiten jamás excepción o dispensa en casos singulares. Una situación particular cualquiera no hace sino concretar la ley universal que, en lo tocante a su contenido, fluye de la imperecedera dignidad de la persona espiritual y constituye por lo mismo su defensa y garantía. El que por la inviolable validez de la ley deban hacerse incluso sacrificios heroicos en determinadas circunstancias, no prueba su carácter extraño a la vida, sino la dignidad de la persona que sobrevive y supera todos los valores terrenos y sólo encuentra su definitiva comprensión en una moral religiosa. — SCHUSTER.

b) K. RAHNER, *Situationsethik und Sündenmystik*, en «Stimmen der Zeit» 145 (1949-1950) pp. 330-342; R. EGENTER, *Kasuistik als christliche Situationsethik*, en «Münchener Theologische Zeitschrift» 1 (1950) pp. 54-65; G. BREDOW, *Sittlicher Wert und Realwert*, 1947; J. FUCHS, *Situation und Entscheidung. Grundfragen christlicher Situationsethik*, 1952; [J. I. ALCORTA, *El existencialismo en su aspecto ético*, 1955]; *c)* E. MICHEL, *Der Partner Gottes*, 1946.

Ética social es la ciencia de las normas concernientes a la actuación moral rectamente ordenada en el dominio social, es decir, a las normas de acción de las formaciones sociales y del individuo, miembro de dichas formaciones,

con relación a ellas. Distínguese de la *ética individual*, ciencia relativa a las normas de acción del individuo como tal en su relación a Dios, a sí mismo, y al prójimo, prescindiendo de su vinculación social. — Las normas de la ética social han de extraerse de la esencia del ↗hombre como ser social *(ens sociale)* y de las formaciones sociales fundadas en esta esencia; por eso la ética social no es más que la parte práctico-normativa de la filosofía de la sociedad (↗Sociedad [Filosofía de la]); todo sistema de filosofía de la sociedad culmina en la ética social correspondiente. — La ética social del ↗individualismo debe agotarse en la negación de las obligaciones sociales; para el ↗colectivismo toda la ética queda absorbida en la ética social. El ↗solidarismo con su principio jurídico de la solidaridad lleva al punto central la exigencia, decisiva y grave como la experiencia enseña, de la ética social: la responsabilidad de cada individuo, en lo que está de su parte, con respecto al todo, a la cual responde la que incumbe a éste y a la totalidad de sus miembros con respecto al bienestar del miembro individual. Los preceptos y deberes concretos sólo pueden deducirse de la peculiaridad de las formas sociales particulares y de las respectivas circunstancias; por eso son innumerables, múltiples y mudables.

El orden social como tal es un orden jurídico (↗Derecho); de ahí que sus normas esenciales sean normas jurídicas, y sus deberes esenciales, deberes jurídicos; intervienen aquí todas las clases de ↗justicia, exceptuando sólo la justicia conmutativa que pertenece exclusivamente a la ética individual. No obstante, ocupa también su lugar el amor, la sincera benevolencia con que los miembros se alegran mutuamente de su posición y participación en el bien común, de su bienestar «en» el todo, lo desean y aun, rebasando lo debido en justicia, lo fomentan *(caritas socialis: amor al bien común)*. — Rama principalísima de la ética social es la *ética política* (ética relativa a la vida estatal, interestatal y supraestatal). La *ética profesional* (referente a abogados, médicos, etc.), y también la *ética económica* comprenden normas tanto de ética individual, elegidas y adaptadas al caso particular, como de ética social, porque ambas están tan entrelazadas en la vida que su separación sistemática es irrealizable. — NELL-BREUNING.

b) W. SCHWER, *Gesellschaftslehre*, 1928; H. WEBER-P. TISCHLEDER, *Handbuch der Sozialethik*, 1931; D. V. HILDEBRAND, *Metaphysik der Gemeinschaft*, 1930; J. MESSNER, *Sozialökonomik und Sozialethik*, [2]1930; NELL-BREUNING, *Sozialethik*, en *Wörterbuch der Politik* I, 1947; UNION INTERNATIONALE D'ÉTUDES SOCIALES, *Code de morale internationale;* [CÓDIGOS DE MALINAS (social, familiar, internacional), trad. por I. González, 1954; P. STEVEN, *Moral social* (trad. esp.), 1955]; *d)* R. LINHARDT, *Die Sozialprinzipien des heiligen Thomas von Aquin*, 1932; *e)* O. SCHILLING, *Katholische Sozialethik*, 1929.

Eutanasia. Recibe el nombre de *eutanasia* la provocación de la ↗muerte de un modo directo y sin dolor por motivos de compasión en caso de una enfermedad incurable. Se denomina también así la utilización de medios productores de la muerte en los casos de una pretensa vida sin valor e indeseable (lisiados, enfermos mentales), con consentimiento del interesado o sin él, fundándose en razones de mejoramiento de la

↗raza y ahorro de los gastos de sostenimiento. La valoración moral no depende primordialmente de los motivos exteriores del hecho, sino de la índole intrínseca del mismo. Ahora bien, la eutanasia es una usurpación del derecho sobre la vida humana reservado al Creador; está, pues, absolutamente prohibida por la ley moral natural que obliga a todo hombre, en igual medida que el asesinato o el ↗suicidio. Existe, además, el gran peligro de la extensión criminal a muchos otros casos, así como el de la socavación de la confianza en el médico y en los parientes. — SCHUSTER.

E. MELTZER, *Das Problem der Abkürzung lebensunwerten Lebens*, 1925; L. RULAND, *Euthanasie*, 1934; F. WALTER, *Euthanasie und Heiligkeit des Lebens*, 1935; [C. SALICRÚ, *Suicidio y eutanasia*; 1936; A. ODONNE, *L'uccisione pietosa*, en «La Civiltà Cattolica» 101 (1950) 1, pp. 245-257; PORTES y otros, *Eutanasia* (trad. esp.), 1951].

Evidencia. Este término significa, ya el claro mostrarse, revelarse, saltar a la vista de un ↗objeto *(evidencia objetiva)*, ya la correspondiente «visión» intelectual, intelección, percepción del objeto *(evidencia subjetiva)* Como ambas consideraciones son únicamente dos aspectos de la misma relación cognoscitiva, no importa apenas diferencia que se prefiere uno a otro de estos modos de expresarse; si, como se ha indicado, se distingue una evidencia «objetiva» y otra «subjetiva», queda excluida cualquier mala inteligencia Sin embargo, debe notarse que a veces se usa también la expresión «evidencia subjetiva» en el sentido de evidencia sólo aparente, de un mero ↗sentimiento de evidencia o de certeza — La auténtica evidencia es *inmediata* o *mediata*, según que el objeto se haga patente por sí mismo o por mediación de otro ente; en este caso debe existir y ser cognoscible una conexión necesaria entre dicho ente, *medio de conocimiento*, y el objeto que ha de conocerse. Si la ↗necesidad de tal conexión es absoluta, la evidencia será también *absoluta*, y excluirá incondicionalmente el error, como la inmediata; si, por el contrario dicha necesidad es hipotética (física o moral), la evidencia resultará asimismo *hipotética (física* o *moral)* excluyendo normalmente el error, pero no de manera incondicional. Un ejemplo de evidencia mediata y absoluta lo constituye la demostración matemática, en la cual la conclusión muéstrase como verdadera por descansar en el hecho de seguirse con absoluta necesidad de proposiciones primordiales inmediatamente entendidas. Un caso de evidencia física lo ofrece la percepción sensorial respecto a la realidad de las cosas percibidas, subyacente con necesidad física (de ley natural) a dicha percepción. Tenemos evidencia moral cuando estriba en un testimonio digno de fe de los hechos atestiguados. — La evidencia es criterio de verdad (↗Verdad [Criterio de]), o sea, signo distintivo de la ↗verdad (verdad del conocimiento). La evidencia envuelve un mostrarse del ente mismo, lo cual, en última instancia, no significa sino que la verdad tiene su medida en el ser de las cosas. La evidencia constituye el necesario fundamento lógico de la ↗certeza. Pero no siempre es motivo psicológico de seguro asentimiento; esta diferencia entre fundamento y motivo ha de tenerse en cuenta especialmente en la ↗fe. — DE VRIES.

b) J. KLEUTGEN, *Philosophie der Vorzeit* I [2]1878 [trad. franc.: *La philosophie scolastique*, París 1868]; D. MERCIER, *Critériologie générale*, [8]1923; J. GEYSER, *Über Wahrheit und Evidenz*, 1918; del mismo: *Auf dem Kampffelde der Logik*, 1926; C. MAZZANTINI, *La lotta per l'evidenza*, Roma 1929; *c)* C. ISENKRAHE, *Zum problem der Evidenz*, 1917; *d)* P. WILPERT, *Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thomas von Aquin*, 1931; *e)* J. DE VRIES, *Denken und Sein*, 1937 [trad. esp.: *Pensar y ser*, [2]1953].

Evolución. El término evolución puede significar: 1.º, el proceso por el cual sale a la luz un principio interno y anteriormente oculto (v.gr.: el desarrollo de un pensamiento por parte de un orador); 2.º, una lenta y gradual transformación (la cual no es necesario que sea unívocamente determinada ni dirigida a un fin; tal sucede en muchas evoluciones históricas); 3.º, una transformación de las mismas características, pero conducida en una cierta dirección; 4.º, la transformación que lleva de lo informe, uniforme o poco determinado a lo formado, formado con riqueza y plenamente determinado (*=diferenciación)*; 5.º, la transformación lenta o a saltos, de una forma o especie en otra. — Estas abstractas acepciones de la palabra evolución no se excluyen necesariamente. Varias de ellas pueden existir realizadas en los procesos concretos que denominamos evolución. Todo lo mudable está de algún modo sujeto a evolución.

A los procesos evolutivos en el dominio de la vida orgánica pertenece la ontogénesis, es decir, el desarrollo del germen vital hasta llegar a ente formado y capaz de vivir. Es una evolución en la primera acepción antes indicada, no en el sentido de la anticuada *teoría de la preformación*, como si el ↗organismo con sus partes estuviera ya preformado en el germen y la evolución hiciera únicamente que se desenvolviera y aumentara de tamaño, sino porque sólo por la ontogénesis aparece el plan oculto de la naturaleza. Puesto que en la ontogénesis se produce realmente algo nuevo, recibe también el nombre de *epigénesis* o *neo-evolución*. Es, además una evolución en el tercer sentido del término. Cabe, asimismo, situarla bajo la cuarta acepción, no sólo respecto a la estructura, cada vez más ricamente diferenciada, sino también respecto a la función, pues mientras en los estadios más primitivos cada una de las partes puede desempeñar cualquier función, llega pronto un momento a partir del cual la determinación de las partes para sus funciones crece progresivamente sin que sea posible el cambio. Complemento de la ontogénesis es el desarrollo pleno de las funciones sexuales o sea la *madurez sexual. El crecimiento*, en cambio, difiere claramente de la ontogénesis, pues no produce nada nuevo. Puede considerársele evolución en el tercer sentido del vocablo, pero no en el primero ni en el segundo. El envejecimiento y marchitamiento del organismo son únicamente evolución en la acepción segunda. Otra importante evolución en el reino de lo orgánico es la *filogénesis*, la aparición de nuevas especies. Constituye una evolución en la quinta acepción de la palabra (↗Evolucionismo). El hecho de la evolución dirigida (tercera acepción), como se muestra en la ontogénesis, no puede explicarse sin una anticipación del fin antes de su realización. La posibilidad indeterminada, por lo que respecta a la materia, de que cualquier parte

puede desempeñar primitivamente cualquier función, lleva al problema del ↗ vitalismo.

La vida espiritual del hombre muestra también una evolución que rebasa los límites de lo orgánico y no le es necesariamente paralela. En parte está ligada al sujeto: evolución personal; en parte traspasa el ámbito de los individuos: evolución suprapersonal. A la evolución personal del hombre cabe aplicar también las cuatro primeras acepciones de la palabra. Los límites de su posibilidad los señalan las disposiciones (↗ Disposición); profundamente influida por el ambiente, mantiene determinada su dirección por la libre decisión de la voluntad (↗ Libertad de la voluntad). A la dimensión evolutiva suprapersonal pertenece la evolución histórica (según los significados primero, segundo, y, en parte, tercero), en todas las esferas (de ideas, cultural, nacional, política, etc.). Los hechos contradicen el prejuicio de que la evolución suprapersonal de la humanidad se realiza exclusivamente progresando hacia lo mejor y más elevado.

En el *evolucionismo* la evolución, más *(Spencer, Alexander)* o menos *(Bergson)* apoyada en la ciencia de la naturaleza, pasa a ser el esquema de todo el proceso del universo, proceso en el cual se manifiesta y toma forma cambiante lo absoluto que le está subyacente. En dicha evolución los procesos están desligados o bien surgen unos de otros *(evolución emergente)*. Aristóteles hizo observar ya que un devenir absoluto sin primer principio dinámico trascendente no puede resolver los problemas resultantes del nacer y del perecer. — BRUGGER.

R. WOLTERECK, *Grundzüge einer allgemeinen Biologie*, 1932; B. DÜRKEN, *Evolutionsbiologie und Ganzheit*, 1936; H. DRIESCH, *Philosophie des Organischen*, [4]1928; SCHÄFFER-GOTHAN-STROMER VON REICHENBACH, *Das Leben und seine Evolution* (*Natur und Mensch* II), 1926; H. A. STOLTE, *Das Werden der Tierformen*, 1926; M. CLARA, *Evolutionsgeschichte des Menschen*, [2]1940; [A. ROLDÁN, *Evolución*, 1950; del mismo: *Epistemología de la evolución biológica*, en «Pensamiento» 7 (1951) pp. 583-601; C. BURDO y otros, *La vie et l'évolution*, en «Archives de Philosophie» 6 (1928) c. 1]; *c)* H. SCHMIDT, *Geschichte der Evolutionslehre*, 1918; *d)* BREYSIG, *Gestaltungen des Evolutionsgedankens*. Respecto a la filosofía de la evolución, véanse en el esquema de la historia de la filosofía las obras de los filósofos citados. A. NEUBERG, *Das Weltbild der Biologie*. [J. PUJIULA, *Problemas biológicos*, 1941].

Evolucionismo. El evolucionismo *(teoría de la descendencia, transformismo)* trata del *origen de las especies* (filogénesis), es decir, intenta, mediante un proceso de derivación, reducir la multiplicidad de la vida orgánica a unas pocas formas primitivas e incluso (en la formulación más radical de dicha teoría) a *una sola*, reducida por su parte a la materia inórganica por medio de la *generación espontánea (generatio aequivoca)*. El evolucionismo extremo contradice a los hechos: un viviente sólo puede originarse de otro viviente (↗ Vida). Probablemente existe una variación de la especie condicionada por la evolución hasta el grado denominado por Linneo «orden» (v.gr.: entre las fieras); pero no se ha demostrado plenamente su existencia entre las «clases» (v.gr.: mamíferos y aves) y mucho menos entre los «tipos» o *φῦλα* (v.gr.: vertebrados e invertebrados).

La teoría general de la evolución adoptó las formas denominadas *darwinismo* y *lamarckismo*. Según *Darwin*, la naturaleza produjo profusamente en un principio formas

poco diferenciadas entre sí. Explica por la *selección* la actual limitación a un número relativamente pequeño de especies bien definidas; no todas las formas salieron igualmente victoriosas en la lucha por la existencia, sobreviviendo sólo las más aptas para vivir. Éstas se trasmitieron luego por herencia constituyendo las especies actuales. — El influjo de la selección en la formación de las especies hoy existentes es innegable, pero no explica las profundas diferencias entre los diversos órdenes de vivientes ni la evolución específica superior. Los organismos primitivos no son más incapaces de vivir que los superiores. — Según *Lamarck*, la estructura y funciones de los seres vivos se originaron por la acomodación activa a las diversas condiciones de vida (v.gr.: la membrana interdigital de los palmípedos por la necesidad de nadar). Estos caracteres adquiridos poco a poco se habrían fijado definitivamente por herencia. — El lamarckismo tropieza con el doble obstáculo de que la paleontología nos descubre sólo tipos ya constituidos sin las teóricamente incontables formas intermedias necesarias (lo cual vale también contra el darwinismo) y de que por ahora la ↗herencia de caracteres adquiridos no ha sido todavía comprobada.

Lo que respecto a cambio de formas muestra la experiencia al correr de las generaciones son las llamadas *mutaciones*, consistentes en variaciones que, preparadas ya quizás largo tiempo y favorecidas por cualquier circunstancia, aparecen repentinamente haciéndose hereditarias. Las mutaciones son frecuentes en la naturaleza, pero las más veces atañen sólo a variaciones de escasa importancia y en ningún caso al plan estructural total del organismo, no siendo, por lo tanto, suficientes cuando se trata de explicar las grandes variaciones de los tipos. — En la variación de las especies hay que distinguir dos casos: 1.º, modificación de una organización fundamental ya existente y acomodación de la misma a determinadas circunstancias del medio (v.gr.: tránsito de la forma de cinco dedos a la de dos y uno en los équidos); 2.º, aparición de una nueva estructura que no se origina por adaptación de los predecesores al medio, sino que exige un medio nuevo (v.gr.: paso de reptil a ave o mamífero). Las variaciones paulatinas pueden conducir a una diversificación de las especies, pero no llegan a explicar cómo se originan unas de otras las estructuras fundamentales. El origen de los grandes tipos es un problema insoluble desde el punto de vista de las ciencias naturales. Los «tipos» o «phyla», e incluso las «clases», se encuentran a su tiempo sin miembros intermedios.

La cuestión acerca del *origen del hombre* sólo puede formularse respecto al cuerpo, puesto que el ↗alma humana por su naturaleza espiritual se origina únicamente por creación inmediata. Este problema no está todavía resuelto con lo dicho anteriormente, porque los monos antropomorfos, el hombre fósil y el actual tienen somáticamente la misma estructura fundamental. Según una difundida opinión, el hombre actual desciende del denominado hombre primitivo y éste de los antropoides. Sin embargo, contra ella habla en primer lugar el hecho de que frente al hombre actual no sólo los antropoides sino también el hombre fósil constituyen tipos más especializados y, en segundo, el que un precursor del hombre actual con frente

elevada, gran capacidad craneal y en parte sin toro supraorbitrario se da aun «antes» del hombre de Neandertal. Los antropoides y los hombres fósiles que se apartan del tipo actual son pues, a lo más, líneas colaterales respecto a éste, no antepasados suyos. En caso de que el hombre procediera somáticamente del reino animal, poseería su propia línea de ascendientes, o sea, tendría con el simio un antepasado común cuyo plasma germinal habría contenido potencialmente a ambos. La creación e infusión de la primera alma humana ¿trajo consigo necesariamente la alteración del plasma? Lo ignoramos. La paleontología nada dice respecto a un tal antepasado. En todo caso, el hombre aparece súbitamente como ser dotado de espíritu y, según muestran los descubrimientos, nunca, ni siquiera en sus formas primitivas, ha existido sin cultura. — ↗ [171]. — BRUGGER.

b) B. DÜRKEN, *Allgemeine Abstammungslehre*, [2]1924; O. KLEINSCHMIDT, *Die Formenkreislehre*, 1924; E. DACQUÉ, *Physik und Metaphysik in der Entwicklungslehre*, en «Europ. Revue 1941»; J. TERNUS, *Die Abstammungsfrage heute*, 1948; H. CONRAD-MARTIUS, *Abstammungslehre*, 1949; A. GEHLEN, *Der Mensch und seine Stellung in der Welt*, [2]1950; O. KUHN, *Die Deszendenztheorie*, [2]1951; [A. ROLDÁN, *Evolución*, 1950; V. ANDÉREZ, *Hacia el origen del hombre*, 1956], TH. DOBZHANSKY, *Die genetischen Grundlagen der Art- und Rassenbildung*, 1939; A. NAEF, *Die Vorstufen der Menschenwerdung*, 1933; F. REINÖHL, *Abstammungslehre*, 1940; *c)* R. HESSE, *Abstammungslehre und Darwinismus*, [7]1936; H. WEINERT, *Der geistige Aufstieg der Menschheit*, 1940; G. HEBERER y otros, *Die Evolution der Organismen*, 1944; M. HARTMANN, *Allgemeine Biologie*, [3]1947; B. RENSCH, *Neuere Probleme der Abstammungslehre*, 1947; J. HUXLEY, *Evolution, the new synthesis*, 1942; G. SIMPSON, *Tempo and mode in evolution*, 1944; *d)* TSCHULOK, *Lamarck*, 1937; *e)* A. NEUBERG, *Das Weltbild der Biologie*, [3]1942; B. BAVINK, *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften*, [9]1949; TH. STEINBÜCHEL, *Die Abstammung des Menschen*, 1951; [J. PUJIULA, *Problemas biológicos*, 1941].

Existencia. Uno de los dos momentos fundamentales que junto con el otro, la esencia, caracteriza a todo ente. Mientras la ↗ esencia dice «lo que» la cosa es, la existencia expresa «que» la cosa es. La existencia de una cosa no consiste en que ésta sea sólo pensada o imaginada, sino en que, con independencia de dichos actos, esté simplemente en sí y de por sí ahí, en la realidad. Por eso nos encontramos con ella, nos afecta pasivamente, experimentamos su resistencia, hemos de contar con su peculiaridad pre-dada y no podemos proceder con ella ilimitadamente a nuestro antojo como con lo meramente pensado. Aunque la conciencia ingenua tiende con reiteración a considerar real sólo lo especialmente visible, esta cualidad no pertenece a la esencia de la existencia, pues en nuestros actos y en nuestro yo experimentamos un existente que existe realmente, pero no de manera visible-espacial: la realidad espiritual. Con todo, nuestra vida interior muéstrase como un existente inscrito en el tiempo y experimentable en esta forma. Sin embargo, tampoco el ser —temporalmente— experimentable pertenece a la esencia de la existencia, ya que Dios, absolutamenta supratemporal y fuera de toda experiencia, existe con mayor intensidad que todo lo demás.

Desde un punto de vista metafísico, hay dos modos de existencia fundamentalmente diversos, que se traslucen ya de lo dicho hasta ahora. Nuestra existencia y la de todas

las cosas del universo es limitada, de hecho es sólo un ser-*ahí*, *(Dasein)*, es decir, un ser limitado a un determinado «ahí» espacial y temporal. Esta limitación fluye de nuestra esencia finita, pues únicamente podemos recibir el ↗ser (esse), participar en él, en la medida de la capacidad de aquélla. Una esencia finita no alcanza, pues, la plenitud del ser ni se identifica con él: la esencia difiere del ser (esse) en el ente finito. Éste existe, en consecuencia, de un modo no necesario (contingente); porque de sí su esencia no dice ser, puede ser o no ser, ser existente o puramente posible. Al ente finito se opone el Ente infinito, que agota la plenitud entera del ser, cuya esencia iguala a éste identificándose con él. Es el Ser subsistente y, por lo tanto, pura y simplemente necesario.

Dentro de lo finito, la filosofía existencial (↗Existencial [Filosofía]) destaca, asimismo, dos modos fundamentales de existencia. Lo infrahumano, *lo* meramente *existente* (das *Vorhandene)*, alcanza ya su realidad plena en el desnudo ser-*ahí*. El hombre, en cambio, «comprende» (versteht) el ser y por eso está inserto en su decisión sobre éste; sólo en su ejecución encuentra su plena realidad, la cual indudablemente puede malograr. De esta manera, el hombre es un existente (Daseiendes) que también para su propio vivir consciente, es-ahí, es ser-ah' Por eso la filosofía existencial reserva para él los nombres de «Dasein», «Existenz».

Así *Heidegger* llama al hombre *Da-sein* («ser-ahí») en cuanto que es el único ente intramundano en el cual se verifica el «da» (ahí) del «Sein» (ser). — A una noción perteneciente al campo de las ciencias matemáticas le corresponde: 1) *existencia matemática* respecto a una determinada teoría, cuando. con arreglo a los axiomas y normas deductivas de la misma, debe ser necesariamente pensada; 2) en sentido amplio y general le corresponde dicha existencia cuando puede concebirse sin contradicción.

a) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, especialmente c. 5; *Summa theologica* 1 q. 3 a. 4; *Summa contra Gentiles* I, 22: *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 7 a. 2 ad 9; F. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae*, disp. 31; *b)* G. SIEWERTH, *Der Thomismus als Identitätssystem*, 1939, particularmente 71-129; G. RABEAU, *Le jugement d'existence*, Paris 1938; J. LOTZ, *Sein und Wert* I, 1938: H. HÄGER, *Realsein*, 1937; [J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, 1947 (trad. esp.: *Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente*, 1949)]; *c)* N. HARTMANN, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 1935, en especial 88-150 [trad. esp.: *Ontología*; I. *Fundamentos*, 1954]; K. JASPERS, *Existenzphilosophie*, 1938; M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* I, 1927 [trad. esp.: *El ser y el tiempo*. 1951]; del mismo: *Über den Humanismus*, 1949; *d)* M. D. ROLAND-GOSSELIN, *Le «De ente et essentia»*, 1926, principalmente 137-205; *e)* A. DYROFF, *Über den Existentialbegriff*, 1902.

Existencialismo. La llamada filosofía existencialista está llevando a cabo hoy en el ámbito alemán un auténtico filosofar de elevada categoría y amplísima influencia. Desarrollada de modo sistemático en el siglo XX, sus raíces llegan hasta la primera mitad del XIX. En términos precisos: representa una reacción contra el ↗idealismo alemán. El pensamiento de *Hegel*, que se presta al peligro de tal interpretación, fué últimamente comprendido de tal suerte que el hombre individual quedaba volatilizado, convirtiéndose en un puro momento evolutivo de la idea absoluta; con ello la profusión de lo existente se explicaba por una ne-

cesaria conexión conceptual. Frente a este despotismo de lo universal, prevaleció la substantividad e indeducibilidad del individuo humano concreto. En un primer momento el positivismo y la achaparrada burguesía le hicieron inconsistente y desesenciado porque derribaron lo universal ideal sin ofrecer un nuevo fundamento radical. Y aquí viene a insertarse la filosofía existencial, que presta al individuo consistencia y profundidad llamándole a la existencia («existenz»).

El romanticismo prepara el camino a dicha filosofía, en tanto que ordena colocar al hombre en su existencia concreta, hace penetrar en él la abundancia del ser y despierta también el sentido de la indeducibilidad de lo histórico. El *Schelling* de la última época perfila las cuestiones con mayor agudeza: el problema de la existencia, rebasando las fronteras de la necesidad lógica de lo universal, apunta a la libertad y, allende la mera razón, exige como origen la voluntad: «El ser primordial es volición».

El paso decisivo hacia la llamada filosofía existencialista o existencialismo lo da la *teología existencial* de *Kierkegaard*, el cual pretende conducir al individuo a la plenitud de su existir, es decir, a la existencia (Existenz) (por primera vez aparece el término en esta acepción). La existencia se realiza por la *decisión* o elección libre, en la cual el hombre se pone o aprehende a sí mismo, y por la fe con que se apoya en Dios; previamente surge la *angustia* como conmoción de todo lo finito y experiencia de la nada. La fe viene pensada de manera cristiana y concebida a modo de salto; su indeducibilidad se acrecienta hasta la *paradoja*, en cuanto que el cristiano aparece como contradictorio del hombre.

Corrientes afines llevan más allá el esbozo de Kierkegaard. Con él la filosofía de la vida (↗Vida [Filosofía de la]) quiere salvar a ésta en su profusión y profundidad concretas de la violencia por parte de todo concepto universal: la vida se abre sólo a la comprensión pre o suprarracional, v.gr.: al instinto *(Nietzsche)* o a la intuición *(Bergson)*. Añádese la *hermenéutica* (interpretación) de lo histórico *(Dilthey)*, lo cual en su irreiteración no puede explicarse por conceptos y leyes universales, sino que únicamente cabe comprenderlo interpretando su sentido (↗Comprender). Afín a este método es la ↗fenomenología de *Husserl*, con su intuición de la esencia, en tanto que lleva a cabo una interpretación de los datos interiores desde ellos mismos; en el *Scheler* de los últimos años la fenomenología se aproxima a la filosofía de la vida, con lo que el impulso vital, de importancia central ya para Nietzsche y (en distinto sentido) para Bergson, avanza de nuevo hasta el primer plano.

Pasando ahora a los representantes principales de la filosofía existencial en Alemania, se nos presenta *Jaspers* (1883) en posición muy cercana a Kierkegaard, a quien se agrega el influjo de Kant. El individuo como existencia no es concebido desde lo universal, sino que, en cuanto en cada caso tal individuo, ha de elucidarse desde él mismo en su irreiterable *situación* histórica. Contra la nada experimentada en la angustia, la existencia se afirma mediante la decisión en favor del propio *ser sí mismo (Selbstsein)*. Tal decisión, por otra parte, se funda en la ↗*trascendencia*, la cual se manifiesta al pasar a través de las situaciones límite. A ella corresponde la supraconceptual

«fe filosófica» que, en oposición a la «fe religiosa» que abraza al Dios presente, sólo puede dirigirse al Dios ausente o escondido.

Heidegger (1889) ha recibido todas las influencias citadas. Su pensamiento no es sólo *existentivo* [*existencial*], es decir, elucidador de todo en su significación para la existencia individual (Jaspers), sino primordialmente *existencial* [*existenciario*], o sea, dirigido al *Dasein* [«ser-ahí»] (al hombre), y aun al ser simplemente, a través del individuo. Por eso se mueve de lo *óntico* a lo *ontológico*, del ente fáctico al ser que lo fundamenta. Así la analítica existencial del hombre es únicamente la *ontología fundamental*, a la que debe seguir la *ontología* como interpretación del ser mismo; últimamente, sin embargo, Heidegger llama *ontología* a la investigación acerca del ente, la cual se identifica con la metafísica, denominando, en cambio, *ontología fundamental* al esclarecimiento del ser; ésta, según él, lleva a cabo la superación de la metafísica. El ser muéstrase primero como proyecto [proyección] (Entwurf) del hombre en sus modos de existencia o *existenciales* [*existenciarios*]. En la inautenticidad [impropiedad] (Uneigentlichkeit) (caracterizada en conjunto como una «caída»: Verfallen) se pierde a sí mismo con la preocupación [«cuidarse de»] (Besorgen) por las cosas mundanas. Sobre esto le eleva la *angustia*, que dibuja la nada como fundamento de todo ente: en el presente como futilidad [«no ser»] *(Nichtigkeit)* de lo cotidiano, en el pasado en tanto que el «de donde» *(woher)* permanece oculto: *derelicción* [«*estado de yecto*»] *(Geworfenheit)*; en el futuro, porque de éste sólo una cosa es cierta: que se precipita en la muerte. La experiencia de la nada abraza, pues, todas las prolongaciones del «ser-ahí» o *Dasein*, poniendo con ello al hombre ante la totalidad de su existencia. Al captarlo en la existencia resuelta [estado de resuelto] (Ent-schlossenheit), llega a la autenticidad [propiedad] (Eigentlichkeit). Esta significaría carencia de sentido *(Sinnlosigkeit)* y, por lo mismo, *tragedia* sin esperanza, si la nada denotara el vacío absoluto. Pero, de hecho, bajo el velo de la nada (de la nada del ente) se muestra el ser, el cual en modo alguno es sólo un proyecto [una proyección] del hombre, sino que lo precede, como fundamento *(Grund)* de todo ente. Aunque el ser deja espacio para lo santo, para la Divinidad el problema de Dios sigue todavía sin solución categórica.

Junto a la filosofía existencial alemana, ha de citarse el *existencialismo* francés en el que perdura la herencia espiritual de pensadores como *Pascal* y *Maine de Biran*. Se desarrolla en dos direcciones fundamentales: una ateo-nihilista cuyo representante principal es *Jean Paul Sartre* (1905) y otra, metafísico-teísta, desarrollada especialmente por *Gabriel Marcel* (1889).

Sartre arranca principalmente de *Heidegger*, *Husserl* y *Hegel*. Según él, en el hombre la existencia precede a la esencia, lo cual equivale a decir que sólo el hombre como *libertad* absoluta e ilimitada determina su esencia y los valores importantes de la existencia. Puesto que en cuanto libertad debe buscar su camino enteramente desamparado, sin Dios y sin norma, parece condenado a ella como a una carga. La libertad incluye la conciencia, la cual se contrapone esencialmente a sí misma, y por lo tanto, no es enteramente ella. Impedida, por éste no o *nada*, de

ser completamente ella, es el ser roto por la nada. A él se enfrenta lo inconsciente corpóreo como ser pleno sin ruptura. Puesto que la conciencia tiende por necesidad, aunque en vano, a devenir consciente y completamente ella misma, muéstrase como pasión inútil o absurdo del cual da testimonio la *náusea* como experiencia fundamental de la existencia.

El polo opuesto, en cierto modo, lo constituye *Marcel*, que ha llegado a sus ideas fundamentales independientemente de *Kierkegaard* y de la filosofía existencial alemana. También él investiga el misterio de la persona humana y de su libertad. Al elucidarse su situación concreta el hombre aparece, primero, como fracturado y segregado de la propia vida. Sin embargo, la encuentra encontrándose con ello a sí mismo, al rebasarse, mediante el recogimiento y la fidelidad, en dirección hacia la ↗ trascendencia y apoyarse así en el «tú» divino. De esta manera, la existencia queda caracterizada, en Marcel, más por la esperanza y la adoración que por la angustia y el cuidado.

La filosofía existencial tiene razón al decir que el hombre no es meramente existente *(vorhanden)* sino existencia *(Existenz)*, es decir, que sólo se conquista a sí mismo en la decisión con que abarca y realiza la plenitud de su ser. Con ello la voluntad y la libertad, el hacer en general, se instalan en el punto central y vienen exigidos un ser-captado personal y una seriedad existencial. Con visión profunda se ha destacado también que esta «esencialización» (Verwesentlichung) se funda en la trascendencia, en la unión con algo supramundano. Sin embargo, el disfraz que envuelve a lo trascendente, muestra la limitación de la filosofía existencial. Junto con el universal idealista se le hace sospechoso el universal en general y la razón *(ratio)* a él subordinada. Pero como lo ↗ irracional hace patentes las cosas sólo en su relación a la existencia, hay el peligro de que lo objetivo se diluya en mero existencial del hombre, de que, por lo tanto, «sea» únicamente en tanto que él lo proyecte como aspecto de su existencia. La filosofía existencial no debe sucumbir a este riesgo, pues en el paso a través de los existenciales puede abrirse una ruta nueva y llena de vida hacia el ↗ ser. ↗ [195,198-199, 225 (Francia), 233 (Italia)]. — LOTZ.

a) S. KIERKEGAARD, K. JASPERS, M. HEIDEGGER, J. P. SARTRE, G. MARCEL: obras de estos autores; *b)* M. REDING, *Die Existenzphilosophie*, 1949; L. GABRIEL, *Existenzphilosophie*, 1951; R. JOLIVET, *Les doctrines existentialistes*, 1948 [trad. esp.: *Las doctrinas existencialistas*, 1950; del mismo: *Introducción a Kierkegaard* (trad. esp.), 1951]; A. BRUNNER, *La personne incarnée*, 1947; F. J. VON RINTELEN, *Philosophie der Endlichkeit*, 1951; J. LENZ, *Der moderne deutsche und französe Existentialismus*, [2]1951 [trad. esp.: *El moderno existencialismo alemán y francés*, 1955]; H. U. VON BALTHASAR, *Apokalypse der deutschen Seele* III: *Die Vergöttlichung des Todes*, 1939; J. LOTZ, *Zum Wesen der Existenzphilosophie*, en «Scholastik» 25 (1950) pp. 161-183; M. DUFRENNE - P. RICOEUR, *K. Jaspers et la philosophie de l'existence*, 1947; H. FRIES, *Ist der Glaube ein Verrat am Menschen?*, 1950; B. WELTE, *Der philosophische Glaube bei K. Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie*. «Symposión» II, 1949; É. GILSON, *L'être et l'essence*, 1948 [trad. esp.: *El ser y la esencia*, 1951]; J. LOTZ, *Analogie und Chiffre*, en «Scholastik» 15 (1940) pp. 39-56; A. DE WAELHENS, *La philosophie de M. Heidegger*, 1942 [trad. esp.: *La filosofía de Martin Heidegger*, 1945]; M. MÜLLER, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, 1949; J. MÖLLER, *Existenzial-*

philosophie und katholische Theologie. 1952; R. Troisfontaines, *Le choix de J. P. Sartre*, 1945; A. Brunner, *Zur Freiheit verurteilt*, en «Stimmen der Zeit» 140 (1947) pp. 178-190; É. Gilson, *Existentialisme chrétien: G. Marcel*, 1947; A. Weiglein, *Die Situation des Menschen bei dem französischen Philosophen der Existenz G. Marcel*, 1950; [J. de Tonquédec, *L'existence d'après Karl Jaspers*, París 1945; R. Troisfontaines, *El existencialismo ateo de J. P. Sartre*, 1950; del mismo: *De l'existence de l'Être. La Philosophie de Gabriel Marcel*, 2 vols., París 1953; A. González Álvarez, *El tema de Dios en la filosofía existencial*, 1945; J. I. Alcorta, *El existencialismo en su aspecto ético*, 1955]; *c)* O. F. Bollnow, *Existenzphilosophie*, 1942 [trad. esp.: *Filosofía de la existencia*, 1954]; [E. Mounier, *Introducción a los existencialismos* (trad. esp.) 1951]; *e)* A. Delp, *Tragische Existenz*, 1935 [trad. esp.: *Existencia trágica*, 1942]; J. Pfeiffer, *Existenzphilosophie. Einführung in Heidegger und Jaspers*, 1934; H. Pfeil, *Existentialist philosophy*, 1950; J. Lotz, *Existenzphilosophie und Christentum* (Skripten des Studentenwerks München), 1951.

Experiencia. En lenguaje corriente (1), experiencia designa de ordinario el conocimiento obtenido con el trato reiterado de hombres y cosas, en oposición al saber adquirido exclusivamente en los libros. La acepción filosófica es más amplia. Conforme a ella (2), experiencia denota generalmente toda percepción sencilla producida por una impresión externa. Como que ésta sólo es naturalmente posible mediante la acción de cuerpos exteriores sobre los órganos sensoriales, la experiencia, en sentido propio, es característica del alma unida al cuerpo, lo cual no significa que sea necesariamente algo de pura naturaleza sensible (véase más adelante). (Cuando se habla de una «experiencia mística» suscitada por una acción inmediata de Dios sobre el espíritu, se trata de una ampliación de la acepción corriente.) Dando al vocablo un sentido más restringido, *Aristóteles* no denomina experiencia a la percepción aislada, sino que la experiencia (3) (ἐμπειρία), según él, está constituida por la reunión de muchas percepciones y recuerdos de casos análogos en la que lo común se fija en una imagen esquemática. Otros dan el nombre de experiencia (4) al juicio formulado sobre la base de la percepción, al *juicio de experiencia*. *Kant* entiende todavía más restringidamente el concepto de experiencia (5); no todo juicio de percepción es para él una experiencia, sino sólo aquél en que entra un concepto a priori del entendimiento y tiene, por lo mismo, validez universal (↗ Criticismo).

Cabe distinguir una *experiencia externa* y otra *interna*. «Experiencia externa» significa en este caso percepción de objetos y procesos corpóreos mediante los sentidos externos (↗ Conocimiento sensorial); «experiencia interna» designa un vivir conscientemente (erleben) los propios estados y actuaciones interiores (anímicos) (↗ Conciencia). También esto es experiencia en el sentido antes descrito y no pura visión intelectual de la esencia y actos del alma, pues se halla esencialmente condicionada por un ser-afectado del alma desde fuera. — Desde otro punto de vista, se distinguen la *experiencia* corriente, *precientífica*, y la *científica;* la segunda o es *observación*, con arreglo a un plan, de procesos naturales espontáneos, generalmente con ayuda de instrumentos especiales, o *experimento*, en el que las condiciones de la observación son artificialmente determinadas.

A veces se caracteriza el contenido de la experiencia (lo «dado» en ella) como puramente sensible. Mas

si con ello se quiere negar todo contenido intelectualmente aprehendible en lo dado (intelligibile in sensibili), debe rechazarse esta manera de hablar. De hecho, aprehendemos en la experiencia interna inmediata, no sólo nuestros propios actos espirituales y en ellos nuestro «yo», sino también, dentro de límites estrechos, la esencia de los objetos de los sentidos (↗Esencia [Conocimiento de la]), cognoscible únicamente por la inteligencia. Nuestra experiencia humana es, pues, de naturaleza sensitivo-intelectual. Indudablemente, a lo que en la experiencia se capta sólo con los sentidos, se aplica con preferencia el calificativo de lo (puramente) «*empírico*». En todo caso, la experiencia da únicamente hechos particulares, no objetos universales y necesarios. — No hay que sobreestimar de ligero la importancia de la experiencia. De ella provienen todos nuestros conceptos primitivos (↗Concepto [Formación del]) en tanto que todo pensar debe enlazar con ella. El conocimiento de la existencia especialmente descansa en la experiencia inmediata o se concluye de ella. Sin embargo, la experiencia no es, como el ↗empirismo pretende, la fuente única primordial del conocimiento, porque no puede explicar los principios del conocer (↗Principios del conocimiento) universalmente válidos y necesarios, ni fundamentar exclusivamente el valor del conocimiento inductivo (↗Inducción). — DE VRIES.

Tratados de ↗Gnoseología; *a)* ARISTÓTELES, *Segundos Analíticos*, 2, 19; *b)* J. VOLKELT, *Erfahrung und Denken*, [2]1924; J. DE VRIES, *Die Zweieinheit menschlicher Erkenntnis*, en «Scholastik» 14 (1939) pp. 161-187; [G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza* I, Milán 1938; J. ECHARRI, *Dualismo de experiencia y teoría en la física*, en «Pensamiento» 9 (1953) pp. 29-45; del mismo: *¿Se da experiencia microfísica?*, en «Pensamiento» 10 (1955) pp. 83-88; F. DE URBINA, *Conocer por experiencia*, en «La Ciudad de Dios» 165 (1953) pp. 253-282; F. GRÉGOIRE, *Note sur les termes «intuition» et «expérience»*, en «Revue philosophique de Louvain» 44 (1946) p. 401 ss]; *c)* [S. H. HODGSON, *The Metaphysics of Experience* 1898]; R. AVENARIUS, *Kritik der reinen Erfahrung*, [2]1907; H. COHEN, *Kants Theorie der Erfahrung*, [3]1918; E. HUSSERL, *Erfahrung und Urteil*, 1948; *d)* [D. CASANOVAS, *El concepto de experiencia en la filosofía contemporánea*, 1943].

Expiación *(satisfacción)* es la reparación que la esencia y la fuerza del orden moral exigen ante el hombre, la sociedad y sobre todo ante Dios por la comisión de un pecado o ↗culpa, así como también por sus consecuencias. La expiación consiste, primero, en el interno apartamiento del hecho malo y de la intención perversa por el arrepentimiento verdadero, el pesar sincero, la retractación formal de la ofensa inferida a Dios o al prójimo, manifestada con adecuados signos exteriores y, luego, en la disposición para reparar en lo posible los daños ocasionados *(reparación;* en sentido estricto: *restitución)* y especialmente, para aceptar el castigo merecido. No se satisface, pues, todavía a Dios y a su santa voluntad legisladora ni a la comunidad si el culpable se limita a empezar una nueva vida moral: debe reparar también el mal causado. La expiación se convierte así en un deber moral de honor, por el que el hombre se pone de nuevo en buena relación con Dios y la sociedad y restablece su propia honra. — El castigo impuesto por el estado sirve ante todo para asegurar el bien público y, en la medida de lo posible, para

corregir; sin embargo, todo castigo presupone una culpa libre y pasa a ser una expiación enderezada al bien común que, como tal, el culpable debe aceptar también. — El *sacrificio expiatorio* está dirigido a expiar ante Dios la culpa cometida; en él, según una extendida teoría del sacrificio, el hombre manifiesta mediante la destrucción de la víctima que ante Dios ha perdido el derecho a la vida. La aceptación de la prestación expiatoria por otra persona que esté en paz con Dios, aceptación que no hace superfluo el cambio personal de disposición anímica, lleva a la idea de *salvación*. — SCHUSTER.

b) J. MAUSBACH, *Schuld, Sühne, Erlösung* (De «Kath. Ideenwelt», 1920, p. 109 ss); D. VON HILDEBRAND, *Die Idee der sittlichen Handlung*, 1930; del mismo: *Vom Wesen der Strafe* en *Zeitliches im Lichte des Ewigen*, 1932, pp. 47-74; F. HÜRTH, *Schuld und Sühne*, 1931; M. BRUGGER, *Schuld und Strafe*, 1933; *e)* V. CATHREIN, *Moralphilosophie* I, [6]1924; [trad. ital. de la 5.ª alem.: *Filosofia morale*, Florencia 1913-1920]; [J. LECLERCQ, *Las grandes líneas de la filosofía moral* (trad. esp.), 1956].

Explicar y *explicación* significan, en general, reducción de lo desconocido a lo conocido. Se explica un concepto indicando las notas particulares, ya supuestas, de que consta. En este sentido, desde el siglo XVIII se habla de la explicación de palabras y conceptos como de un sinónimo de la ↗definición. Explicar un objeto es reducirlo a sus elementos, sus causas necesarias o, considerado como caso particular, a una ley general. — Mientras la vida del espíritu y sus creaciones están caracterizadas por la libertad de éste, la cual elude toda determinación unívoca y meramente legal, la naturaleza infraespiritual está dominada por la conexión de los fenómenos según leyes (acerca de las aparentes excepciones, ↗Indeterminación [Relación de]). Con razón se contrapone, desde *Dilthey*, el explicar (erklären) como método característico de las ciencias naturales, al ↗comprender (verstehen), propio de las ciencias del espíritu. Pues en aquéllas se trata de reducir los fenómenos a sus elementos, entenderlos por sus conexiones legales, conocer al individuo, que aquí (a diferencia de lo que sucede en el dominio del espíritu) no posee valor propio alguno como caso particular de un algo universal. (La mirada de la ciencia natural no se dirige a «este» arco-iris, sino al arco-iris; en cambio la ciencia del espíritu, v.gr.: la historia del arte, trata no del «cuadro», sino de determinados cuadros de maestros determinados). En conexión con el objeto y la meta del conocimiento privativos de las ciencias naturales está el hecho de que su método, la explicación, es racional-conceptual. Aunque en él la derivación de los fenómenos a partir de sus causas eficientes ocupa el primer plano, sería una concepción unilateral, no tener en cuenta, además, la ↗finalidad (inconsciente en la naturaleza) que se da en esta esfera, y la totalidad, que en lo biológico y también en la naturaleza inanimada, se encuentra por encima de los elementos. Ambos puntos de vista no se excluyen; antes se complementan.

Cuando la ciencia natural intenta «explicar» también los principios de su explicación, llega a sus fronteras y se convierte en ↗filosofía natural, la cual está obligada a reducir lo que es conocido a lo desconocido, pero necesario (como condición de la posibilidad de lo conocido). — BRUGGER.

W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften* V, 1925 [trad. esp.: *Psicología y teoría del conocimiento*, t. VI de la versión de E. Imaz, 1944-1948]; E. MEYERSON, *De l'explication dans les sciences*, París 1921; W. SCHWEIZER, *Erklären und Verstehen in der Psychologie*, 1924; H. GOMPERZ, *Über Sinn und Sinngebilde, Verstehen und Erklären*, 1939.

Expresión es la manifestación de la índole psíquica, o de una vivencia transitoria, en la conformación del cuerpo o en el movimiento voluntario o involuntario e instintivo del mismo. Inclúyese aquí la expresividad de los ojos, de la mímica del rostro, de la actitud, de la marcha (danza, pantomima, euritmia), etcétera. — La investigación científica intenta desde antiguo distinguir y comprender mejor las formas particulares de expresión, indagar su correspondencia con determinadas configuraciones anímicas así como la génesis de esta correspondencia y poner en claro la importancia y repercusión de las formas expresivas para el desarrollo del espíritu. *Teofrasto*, discípulo de Aristóteles, se ocupó en esta tarea y también el retórico *Quintiliano*. En el siglo XVIII los trabajos de *Gall*, *Lavater*, *Engels y Goethe* despertaron el interés por la *fisiognómica (teoría de la expresión)*. *Carus* en el XIX reanudó los estudios realizados por aquéllos. *Duchenne* y *Gratiolet* investigaron en las clínicas de París los movimientos expresivos. *Darwin* y, en otro sentido, *Wundt* establecieron teorías sobre la génesis de la correspondencia entre expresión y vivencia. *Piderit* creó una especie de léxico de los movimientos de expresión. *Klages* ha constituido científicamente la doctrina de la expresión tomando como base su metafísica del espíritu y del alma y ha fundado la *grafología* científica (estudio de la escritura como expresión de la índole anímica). El interés por la psicología de las razas ha llevado a la teoría de *F. Clauss* acerca del tipo racial fisiológico como expresión del tipo racial psíquico primario. *K. Bühler* ha resumido los trabajos anteriores a él, desarrollando, además, una amplia y sistemática teoría de la expresión.

Las formas de expresión revisten importancia filosófica porque dan a entender la estrecha vinculación existente entre cuerpo y alma (↗ Alma y cuerpo [Relación entre]), así como el hecho y estructura de la naturaleza social del hombre, pues el sentido último de la expresión es evidentemente su ser-manifiesta a otros. El irresistible impulso del hombre a expresar patente y simbólicamente lo psíquico mediante el cuerpo y sus movimientos se funda no sólo en la esfera biológico-instintiva de su esencia, sino también en la naturaleza de su espíritu unido al cuerpo. Inversamente, el cultivo o abandono de las formas expresivas de lo anímico, su autenticidad o degeneración en lo falso o meramente formalista, refluyen también y son de gran importancia en la estructuración y curso de la misma vida psíquica consciente. — WILLWOLL.

K. BÜHLER, *Ausdruckstheorie*, 1932 [trad. esp.: *Teoría de la expresión*, 1950]; PH. LERSCH, *Gesicht und Seele*, 1932; M. PICARD, *Grenzen der Physiognomik*, 1937; L. KLAGES, *Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdrucke*, [5]1936; del mismo: *Handschrift und Charakter*, [22]1943 [trad. esp.: *Escritura y carácter*]; del mismo: *Vom Wesen des Rhythmus*, [2]1944; J. SCHRÖTELER, *Rhythmik und Erziehung*, 1925; A. VETTER, *Natur und Person*, 1949; [M. MARCHESAN, *Tratado de grafopsicología*, 1950; F. LANGE, *El lenguaje del rostro* (trad. esp.) [2]1951; CH. WOLFF, *Psicología del gesto* (trad esp.)] 1951.

Falsedad. A la verdad se opone falsedad. De conformidad con los diversos significados de la palabra ↗ verdad, distínguese falsedad lógica, ontológica y ética. — 1.º Hay falsedad lógica cuando un juicio equivoca el objeto significado. El mero hecho de que el juicio no alcance la plenitud del objeto no suministra fundamento todavía para una falsedad lógica. Ésta requiere que se afirme lo que, según la cosa, debería negarse, o que se niegue lo que debiera afirmarse. Los conceptos no son verdaderos ni falsos. Sólo cabe hablar de conceptos falsos, en la medida en que, por juicios desacertados, son relacionados con los objetos. — 2.º La falsedad ontológica consiste en que un objeto se desvíe de su ↗ idea. No hay falsedad ontológica, si el objeto contiene más de lo que la idea expresa, sino únicamente cuando encierra algo distinto que la contradice. En la naturaleza no existe falsedad ontológica, porque todas las cosas, al menos esencialmente, corresponden a las ideas divinas. En la esfera del arte, en cambio, es ontológicamente falso lo que contradice las ideas y propósitos del artista o del arte mismo. También, a veces un objeto se denomina falso al compararlo con ideas humanas accidentales e inexactas a las cuales da pie la semejanza con otros objetos (v.gr.: falsas piedras preciosas). — 3.º Se da falsedad ética cuando un hombre habla o procede de manera diversa de como piensa (↗ Mentira). La mera ocultación de lo interior no es aún falsedad. — ↗ Error. — SANTELER.

LOTZ-DE VRIES, *Die Welt des Menschen*, [2]1951, p. 30 [trad. esp.: *El mundo del hombre*, 1954]; J. DE VRIES, *Denken und Sein*, 1937, pp. 46-50 [trad. esp.: *Pensar y ser*, [2]1953].

Familia. Comunidad constituida por padres e hijos, que se desarrolla conforme a la naturaleza a partir de la unión conyugal y cumple con el fin primordial de la misma. La familia, como el ↗ matrimonio, no es una creación puramente natural, biológica fundada en el mero instinto o en el puro arbitrio humano, sino una comunidad poseedora de valores y realizadora de fines, que descansa en el plan divino y moral del universo; comunidad que, a pesar de todos los cambios históricos de forma exterior (familia numerosa con hijos casados bajo la autoridad del padre, o simple familia reducida) ha de llevar a cabo tareas que, en lo esencial, permanecen iguales en todos los tiempos. Fin primero de la familia y valor que le confiere sentido es el niño, su educación física, psíquica, intelectivo-moral, religiosa, económica y social. El cumplimiento de esta misión tan trascendental para el individuo y la sociedad significa a la vez para los padres el desenvolvimiento gozoso de sus propias disposiciones valiosas, corporales y espirituales. La realización de tan elevado cometido no puede quedar a merced del azar o de la arbitrariedad, sino que ha de estar asegurado por una verdadera obligación moral. Sujetos de la *obligación educativa* son, en primer lugar, los padres, que normalmente poseen la especial inclinación, idoneidad y capacidad de sacrificio, así como la responsabilidad requeridas para ello. A este deber va inseparablemente unido el *derecho de los padres*, en general, a vivir con los hijos y a dirigirles, y en especial el *derecho* primario y exclusivo de *educarlos*. El poder público tiene sólo derecho a complementar la educación en caso de inhibición por parte de los padres, y además,

el de inspeccionar y exigir la instrucción escolar oportuna y necesaria. Del derecho de los padres dimana la autoridad de los demás educadores. En la esfera de la religión revelada los padres son al mismo tiempo mandatarios de la Iglesia de Cristo. Dentro de la familia no ocupa el primer lugar, como en la vida del Estado, el derecho riguroso y, dado el caso, exigido coactivamente, sino que predomina la obligación más suave de la *piedad.* — Los hijos deben a los padres veneración, amor y obediencia; pero esta última únicamente mientras vivan bajo la autoridad paterna y vinculados a la comunidad doméstica. El primado de la autoridad corresponde al padre; sin embargo, la madre posee también verdaderos derechos educativos. — SCHUSTER.

Pío XI, Encíclica *Divini illius Magistri,* 1929; W. H. RIEHL, *Die Familie,* [12]1904; V. CATHREIN, *Moralphilosophie* II, [6]1924 [trad. ital. de la 5.ª alem.: *Filosofia morale,* Florencia 1913-1920]; H. MUCKERMANN, *Kind und Volk,* [16]1924; del mismo: *Die Familie,* 1946; J. SCHRÖTELER, *Das Elternrecht in der katholisch- teologischen Auseinandersetzung,* 1936; J. LACROIX, *Force et faiblesse de la famille,* 1949; G. MARCEL, *Recherche de la famille,* 1949; J. LECLERCQ, *Leçons de droit naturel* III: *La famille,* [4]1950; C. C. ZIMMERMANN, *Family and Civilization,* 1949; [G. MÁRQUEZ, *Filosofía moral,* 2 vols., [6]1943; E. GUERRERO, *Fundamentos de pedagogía cristiana. Comentario a la Encíclica «Divini illius Magistri»*; *Códigos de Malinas* (trad. esp. por I. González), 1954 *(Código familiar)*; S. DE LESTAPIS, *Amour et institution familiale,* París 1948].

Fantasía *(imaginación)* es, a diferencia de la ↗memoria, la facultad de unir libremente contenidos representativos. Extrae su material de los recuerdos, pero lo combina de manera libre para constituir nuevas formas; no obstante, en el ejercicio de su actividad, está íntimamente ligada a las leyes de la asociación, así como también a las esferas del sentimiento y de la tendencia. En cambio, por la dirección libre o pasiva de la atención queda puesta al servicio de la actividad creadora intelectual. Llamamos especialmente la atención sobre la importancia de la fantasía en la conciencia onírica o de los sueños, en el juego, en las fábulas y mitos y en todo pensar creador.

La *fantasía en el sueño* ofrece en primer lugar a la conciencia un juego de imágenes aparentemente desordenado y carente de sentido, al que falta en grado máximo la guía del pensamiento lógico y del querer libre, y en el cual pueden dejarse sentir leyes elementales de asociación y del instinto; para la fantasía propia del sueño desaparece, pues, la organización unitaria y la dirección teleológica del trabajo durante el estado de vigilia; sin embargo, la ectividad de la fantasía en el caso que estudiamos puede conducir también a productos valiosos, v.gr.: a la solución de problemas, a composiciones poéticas, a inspiraciones. La *psicología profunda* busca, además, un sentido más hondo en el juego imaginativo aparentemente absurdo de los ensueños. Las fantasías del ensueño se consideran entonces como símbolos que permiten al interpretador hábil conocer el núcleo inconsciente de la personalidad. Indudablemente, las ideas medulares de esta concepción, que el manejo moderado y prudente de las mismas ha legitimado, han sido con frecuencia desmesuradamente distendidas por un exclusivismo forjador de construcciones apriorísticas y por lucubraciones francamente quiméricas, mas

no por eso es preciso rechazar dichas ideas. — La *fantasía* actuante en el *juego* combina de manera peculiar el capricho con la fijación de reglas. Esta actividad imaginativa manifiesta, además del impulso natural al «ejercicio de funciones», la necesidad de ilusión creadora que, junto al trabajo serio, fijador unilateral de las fuerzas, tiene el alma humana, ilusión que relaja y a la vez forma y colma la vida espiritual. — La *fantasía* de las *fábulas* y *mitos* deja ver no sólo determinadas relaciones de sus motivos con la edad de desarrollo del hombre individual, sino también rasgos característicos sorprendentemente parecidos en los diversos pueblos y épocas, hasta el punto de haberse presumido que en su juego actuaba un «inconsciente colectivo», no en el sentido de algo real supraindividual, sino más bien como tendencia fundamental inconsciente y uniforme, ínsita en los hombres de todos los tiempos y pueblos, a producir ciertas formas de juego de la fantasía.

La fantasía desempeña su papel más importante como *fantasía creadora* al servicio del pensar productivo, en las «inspiraciones» de orden científico, artístico, técnico, religioso, etc. Todo pensar neocreador requiere en el hombre de manera natural el auxilio de la imaginación con sus representaciones del fin y su inventiva libertad de movimientos. Tendencias determinantes procedentes de la conciencia del tema, levantan de múltiples maneras en las proximidades de la conciencia complejos representativos acomodados a él, haciéndolos así más fácilmente reproducibles. Al combinarse tales ↗complejos, esquemas anticipadores de soluciones y nuevos conocimientos surge, en una «complementación de complejos» a menudo casi repentina, un contenido cognoscitivo, insospechado y nuevo. Evidentemente la «ocurrencia» así «inspirada» debe ser luego examinada por el pensar lógico de relación, porque en el juego de la fantasía lo irracional puede producir tanto resultados defectuosos como geniales. — Si una fantasía exuberante y desbordante es de escaso valor en el conjunto de la personalidad, el fomento continuo y prudente de una fantasía rica y sana, tanto psicológica como éticamente, es precioso e importante para todo desarrollo espiritual. — WILLWOLL.

J. FRÖBES, *Lehrbuch der experimentellen Psychologie* II, [3]1929, pp. 216-232, 530-548, donde se encontrará copiosa bibliografía [trad. esp.: *Tratado de psicología empírica y experimental*, [3]1944]; CH. BÜHLER, *Die Märchen-Phantasie des Kindes*, 1926; S. FREUD, *Traumdeutung*, 1900 [trad. esp.: *Interpretación de los sueños* I [2]1931, II 1934]; C. G. JUNG, *Über die Psychologie des Unbewussten*, 1943, p. 116 ss; O. SELZ, *Zur Psychologie des produktiven Denkens und des Irrtums*, 1922; R. MÜLLER-FREIENFELS, *Das Denken und die Phantasie*, 1916; W. HELLPACH, *Schöpferische Unvernunft*, 1937; H. KUNZ, *Die anthropologische Bedeutung der Phantasie*, 1946; A. VETTER, *Die Erlebnisbedeutung der Phantasie*, 1950; [R. DALBIEZ, *El método psicoanalítico y la doctrina freudiana* (trad. esp.), 2 vols., 1948; J. NUTTIN, *Psicoanálisis y concepción espiritualista del hombre* (trad. esp.), 1956].

Fe. Las palabras «fe» y «creer», derivados de los vocablos latinos *fides* y *credere*, se emplearon también desde un principio para traducir los conceptos bíblicos expresados por dichos vocablos, los cuales son a su vez versión latina de los griegos *πίστις* y *πιστεύειν*. Así, fe (1), particularmente en San Pablo, designa a menudo el nuevo camino de

salvación abierto por la gracia de Cristo en oposición a la «ley» del Antiguo Testamento. En especial se entiende por fe (2) aquel acto que expresa la primera respuesta del hombre al llamamiento divino de la gracia, es decir, el libre «sí» a la automanifestación (↗ Revelación) de Dios: *fe en la revelación.* Este acto, para ser razonable, supone como fundamento lógico una cierta evidencia en cuanto que deben conocerse el hecho de la revelación y la autoridad (o sea, la verdad y veracidad) de Dios revelante; pero no ha de equipararse a la conclusión que en un raciocinio resulta del conocimiento de la fundamentación, antes bien es el asenso firme (es decir, excluyendo toda duda) del entendimiento a la verdad revelada en atención a la autoridad de Dios. Este asenso, como ↗ certeza libre, depende de la voluntad y, por lo tanto, del valor que, como motivo, la determina. Pero el motivo del asenso no es en la fe (cual, por ejemplo, ocurre en la ciencia teológica) el valor cognoscitivo de la proposición de fe, valor puramente teorético, garantizado por la fundamentación lógica y, como tal, finito, sino únicamente la autoridad de Dios, en la cual el hombre confía, aun contra toda apariencia y a la que se somete con incondicional entrega. La expresión «creer en Cristo» acentúa, rebasando los límites de la sumisión de la propia inteligencia, la entrega confiada y la adhesión del hombre entero que de Cristo espera toda su salvación. *Lutero* entendió de un modo unilateral esta entrega, cuando para la justificación exigía sólo la fe (3), es decir, la confianza en que los pecados me son perdonados en atención a los méritos de Cristo *(fe fiducial).* — La palabra fe se traslada del acto y la virtud por ella designados al objeto o contenido de la misma; así sucede al decir: conocer su fe. Cuando la Iglesia con decisión definitiva declara («define») como revelada por Dios una verdad de fe, esta doctrina recibe el nombre de *dogma*

En sentido lato, fe (4) significa fe en Dios, denota toda convicción religiosa aunque no se apoye en la revelación divina. También en esta acepción la fe sigue siendo una importante decisión libre y, por lo tanto, moral del hombre todo. Cuanto más le ha sido sustraído a la fe (2 y 4) el fundamento racional por obra del moderno ↗ agnosticismo, tanto más se sustituyó la creencia razonable por una fe (5) ↗ irracional. Así *Kant* pretendía «anular el saber para reservar un sitio a la fe». Fe (fe moral) es, según él, la aceptación de los ↗ postulados de la razón práctica, en especial de la existencia de Dios, no por motivos racionales objetivamente suficientes, sino porque son subjetivamente necesarios como supuesto para la observación razonable de la ley moral. En lugar de esta base voluntarista aparece en la filosofía irracionalista de la religión, principalmente desde *Schleiermacher,* el sentimiento (↗ Fideísmo). Fe designa, entonces, una convicción que se apoya en el sentimiento religioso o, incluso, este mismo sentimiento *(fe sentimental).*

Incredulidad en sentido teológico es la falta de fe en la revelación y también la carencia de toda fe en Dios (4 y 5), siendo aproximadamente sinónimo de ↗ ateísmo. La incredulidad implica culpa cuando se rehusa la fe conociendo con suficiente certeza el hecho de la revelación o bien las razones en favor de la existencia de Dios

e igualmente cuando se rehuye de antemano el recto conocimiento. La *superstición* se define como una falsa fe en la infalible eficacia de ciertas fórmulas o prácticas que, naturalmente, no son adecuadas para el efecto deseado y —de modo más o menos consciente— deben obligar a fuerzas extranaturales y misteriosas a ponerse al servicio del hombre.

En el dominio no religioso, fe (6) designa ante todo la creencia en el testimonio de otro bajo su palabra. Esta fe incluye, igual que la fe (2), una confianza en la veracidad ajena. Por eso se distingue de una adquisición de conocimientos que sólo hasta cierto punto tiene en cuenta el testimonio de otros, v.gr.: porque lo especial de las circunstancias no permite conocer ningún motivo racional para mentir; en este caso quizá cabe hablar de un «*saber por testimonio*». — Atenuando más el sentido, «creer» (no «fe») deviene, muy corrientemente en la vida cotidiana, sinónimo de «tener por cierto, opinar», y, por último, aun de «suponer».

A partir del significado religioso de «creer en Dios, en Cristo» se ha desarrollado recientemente una acepción secularizada, según la cual, fe (7) designa la actitud creyente, la convicción y confianza inconmovibles por la duda, firmes e intensamente penetradas de sentimiento, con que alguien se adhiere con fervor casi religioso a la persona o cosa en que cree. — DE VRIES.

a) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica* 1.2 q. 1-16; *b)* J. H. NEWMANN, *A Grammar of Assent;* CHR. PESCH, *Glaubenspflicht und Glaubensschwierigkeiten*, 1908; ST. VON DUNIN-BORKOWSKI, *Der Glaube an das menschliche Zeugnis*, en «Stimmen der Zeit» 108 (1925) p. 435 ss; J. LIENER, *Psychologie des Unglaubens*, [2]1935; E. WALTER, *Glaube, Hoffnung und Liebe im Neuen Testamente*, [2]1942; A. BRUNNER, *Glaube und Erkenntnis*, 1951 [trad. esp.: *Conocer y creer*, 1955]; J. DE VRIES, *De limitato munere rationis naturalis in actu fidei eliciendo*, en «Doctor Communis» 4 (1951) pp. 74-78; [S. HARENT, art. *Foi*, en el *Dictionnaire de Théologie catholique* VI, cols. 55-516; R. VANCOURT, *La phénoménologie et la foi*, *Tournai* (Belg.), 1953; M. E. DAL VERME, *La libertà nell'atto di fede*, Milán 1945; A. DONDEYNE, *Foi chrétienne et pensée contemporaine*, [2]1952]; *d)* R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, Lovaina [2]1950; B. JANSEN, *Die religionsphilosophie Kants*, 1929 (trad. franc.: París 1934); *e)* D. FEULING *Katholische Glaubenslehre*, 1937, pp. 1-45, 601-623.

Felicidad *(εὐδαιμονία)*. En la filosofía griega la felicidad es el fin último y *supremo bien* del hombre, lo que constituye su verdadero *sentido de la vida;* por supuesto que, en general, sólo se tenía ante la vista la realización imperfecta, terrenal de dicho bien supremo. Varias fueron las concepciones acerca del contenido de la felicidad; se preguntaba si era el placer o la posesión de bienes exteriores, o la virtud, o el conocimiento; si era don o destino concedido por los dioses o fruto del propio esfuerzo. La definición más importante la dió *Aristóteles* en su *Ética a Nicómaco;* según él, la *εὐδαιμονία* consiste en la actividad del espíritu por el conocimiento de la verdad, actividad que es conforme a su naturaleza y responde a su propia teleología. El placer y la alegría son sólo un eco de la perfección obtenida. Fuera de eso, la actitud moral virtuosa constituye un elemento esencial de la felicidad, la cual, por lo demás, es también concebida únicamente dentro del ámbito terreno. *San Agustín* y *Santo Tomás* aplicaron el concepto de *εὐδαιμονία*

al fin consistente en la visión beatificante de Dios dado con la ↗ revelación. El mero *eudemonismo*, que ve el fin de la vida humana únicamente en una satisfacción concebida de manera no teleológica, es superado mediante el pensamiento de la perfección interna de la personalidad, asequible solamente con la posesión de Dios por conocimiento, amor, santidad perfecta y gozo. Precisando más, la doctrina cristiana distingue una felicidad *natural* correspondiente a las capacidades y tendencias de la naturaleza espiritual y otra *sobrenatural* que en el orden efectivo constituye por sí sola el *destino del hombre* y consiste en la contemplación de Dios trino. Tal felicidad satisface también el natural *anhelo de bienaventuranza* ínsito en el espíritu y no amengua el mérito de su esfuerzo moral. Éste y su valor incondicionado quedan, por el contrario, mermados con la negación de la inmortalidad y de la felicidad ultraterrena, que pertenecen esencialmente a la personalidad espiritual y a la medula de una depurada *concepción de la vida*. — SCHUSTER.

a) ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 6; 10, 7; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica* 1-2 q. 2-5; *Summa, contra Gentiles* III a. 25-37; *b)* M. SAILER *Glückseligkeitslehre*, 1793; C. HILTY, *Das Glück*, 1891-1899; PH. KNEIB, *Die Lohnsucht in der christlichen Moral*, 1914; D. VON HILDEBRAND, *Über die christliche Idee des himmlischen Lohnes*, en *Zeitliches im Lichte des Ewigen*, 1932, pp. 23-46; P. ADAM, *Vom Sinn des Glückes*, 1947; *d)* J. LÉONHARD, *Le bonheur chez Aristote*, 1948; M. WITTMANN, *Die Ethik des Aristoteles*, 1920; J. MAUSBACH, *Die Ethik des heiligen Augustinus* I, [2]1929, p. 51 ss; M. WITTMANN, *Die Ethik des heiligen Thomas von Aquin*, 1933, pp. 20-72; [A. MANSION, *L'eudémonisme aristotélicien et la morale thomiste*, en «Xenia thomistica» I, Roma 1925, pp. 429-449]; *e)* V. CATHREIN, *Moralphilosophie* I, [6]1924; [trad. ital. de la 5.ª alem.: *Filosofia morale*, 2 vols., Florencia 1913-1920]; [J. LECLERCQ, *Les grandes lignes de la philosophie morale*, Lovaina 1947; (trad. esp.: *Las grandes líneas de la filosofía moral*, 1956); G. MÁRQUEZ, *Filosofía moral*, 2. vols., [5]1943; A. MARC, *Dialectique de l'agir*, París 1934].

Fenomenalismo, llamado también a veces *fenomenismo*, es aquella concepción gnoseológica, según la cual nosotros únicamente podemos conocer los ↗ fenómenos, no el ente mismo (la ↗ cosa en sí). Si se niega por completo la existencia de cosas, el término «fenómeno» (lo que aparece) pierde, a decir verdad, su sentido, pues no hay nada que «aparezca»; en este caso es mejor hablar de ↗ idealismo (empirista). El fenomenalismo propiamente tal exige, por lo tanto, en oposición al idealismo gnoseológico, la existencia de cosas independientes del pensamiento; sin embargo, para nosotros permanece incognoscible lo que ellas son en sí; por esta última característica el fenomenalismo se distingue del ↗ realismo. Nuestra conciencia recibe impresiones procedentes de las cosas, en las cuales éstas nos aparecen de conformidad con la peculiaridad del sujeto y tales impresiones pasivamente recibidas son el objeto de nuestro conocimiento; esto diferencia al fenomenalismo tanto del realismo como del idealismo por antonomasia (no puramente empírico) para quien el objeto es producido activamente por el pensar. Puesto que el fenómeno puede ser distinto según la peculiaridad del sujeto y en el fenomenalismo es «verdadero» lo que aparece, el fenomenalismo es, consiguientemente, una forma de ↗ relativismo. El representante más destacado del fenomenalismo es *Hume*. — El fenomenalismo se restringe con fre-

cuencia al conocimiento del mundo exterior, conservando para el mundo interior de la conciencia la concepción realista del conocer. — En todo caso, el fenomenalismo ilimitado contradice a los hechos de ↗ conciencia. El fenomenalismo restringido al conocimiento del ↗ mundo externo se refuta con los mismos argumentos que prueban la cognoscibilidad de éste. — De Vries.

b) J. Geyser, *Allgemeine Philosophie des Seins und Natur,* 1915; J. de Vries, *Denken und Sein* 1937 [trad. esp.: *Pensar y ser,* ²1953]; E. May, *Am Abgrund des Relativismus,* 1941; *d)* A. Sammartino, *Il fenomenismo nel suo sviluppo storico,* Nápoles 1936.

Fenómeno. En general, significa lo intuitivamente dado (↗ Objeto). En particular, la acepción difiere según los diversos objetos. Muy corriente es la contraposición de fenómeno (1) y ↗ cosa en sí, que se remonta a *Kant.* En este caso fenómeno significa la imagen sensorial que nace en el sujeto cognoscente bajo el influjo de la cosa y en la cual ésta se nos manifiesta en la forma correspondiente a la peculiaridad de nuestros sentidos. Distínguese de la mera ↗ ilusión porque apunta esencialmente a una cosa en sí por la cual ha sido producida conforme a leyes. Según *Kant,* el fenómeno (Erscheinung), como impresión sensorial formada con sujeción al espacio y al tiempo, es todavía «subjetivo»; conviértese en fenómeno objetivo (denominado por él «Phaenomenon») al ser pensado bajo una categoría (↗ Criticismo). La doctrina de *Kant* es ↗ fenomenalismo, porque, según él, sólo podemos conocer el fenómeno (lo que aparece) de la cosa, no ésta en sí. Según el ↗ realismo escolástico, la imagen sensorial no es meramente fenómeno, sino que —por lo menos dentro de ciertos límites— es una representación de la cosa concordante con la realidad. — Un segundo par de conceptos contrapuestos lo constituyen fenómeno (2) y ↗ esencia. Aquí fenómeno designa el objeto conocido no en su esencia, sino únicamente según su modo sensorial de darse, o sea, lo «puramente empírico» (↗ Experiencia). La oposición entre los conceptos citados no coincide con la primeramente expuesta, pues en dicha segunda acepción el fenómeno no excluye el ser real e, inversamente, la esencia sólo puede ser algo representado. — Un sentido distinto tiene la palabra fenómeno (3) en el lenguaje de la ↗ fenomenología (que las más veces usa el término «*Phänomen*» en lugar de «Erscheinung»). Fenómeno designa aquí todo contenido inmediatamente contemplado o vivido, en oposición a los contenidos sólo pensados, mediatamente conocidos. De acuerdo con tal acepción puede ser fenómeno un ente real (v.gr.: actos internos propios) o un objeto aprehendido esencialmente (v.gr.: triángulo). Cuando se pide que toda especulación parta de los fenómenos, el término se entiende en este tercer sentido. — De Vries.

b) G. Söhngen, *Sein und Gegenstand,* 1930; respecto al fenómeno (1), ↗ Criticismo; respecto al (2), ↗ Esencia (Conocimiento de la); respecto al (3), ↗ Fenomenología; *d)* H. Barth, *Philosophie der Erscheinung. Eine Problemgeschichte* I, Basilea 1946.

Fenomenología (término usado primeramente por *Lambert* para significar la «teoría de los ↗ fenómenos) es en sentido amplio la ciencia de los ↗ fenómenos. No obs-

tante, puesto que los objetos se nos revelan en la conciencia, llámase fenomenología, en acepción estricta, la ciencia de los fenómenos que se manifiestan en la conciencia. Como peculiar dirección filosófica, la fenomenología fué fundada por *E. Husserl*. A fin de lograr una base inatacable para todas las ciencias se sirvió del *método fenomenológico*. Éste empieza con una doble *reducción*: la *reducción eidética* prescinde por lo pronto de la existencia del yo, de los actos aprehensivos y de los objetos, considerando meramente la esencia (*εἶδος*) de éstos en su concreción íntegra. En la segunda, la *reducción fenomenológica*, es también «suspendida» la independencia de estos contenidos con respecto a la conciencia. La fenomenología considera sus objetos sólo «como» objetos (teoría del objeto), como correlativos de la conciencia. Queda así la *conciencia pura*, pero que no está en modo alguno vacía. Constituyen su estructura el «tener conciencia» (*νόησις*) y «lo tenido en la conciencia» (*νόημα*). Lo «tenido en la conciencia» no se halla contenido en la *νόησις* como parte real, pero es construido por ella como objeto. De ahí que el *νόημα* pueda ser aprehendido y descrito en una inmediata intuición de la esencia (*Wesensschau, Ideation*). Por eso la filosofía ha de definirse como una teoría puramente descriptiva de la esencia de las configuraciones inmanentes de la conciencia. Puesto que todos los objetos de la experiencia están regulados por las esencias a ellos subyacentes, a toda ciencia empírica corresponde una ciencia eidética de la esencia u *ontología regional*. Todas las *regiones* (o esferas objetivas), empero, se fundan por su parte en la conciencia pura. Éste es el ser verdadero y absoluto, siendo la filosofía la ciencia «primera» ordenada a él.

Mientras la fenomenología de Husserl estudia sobre todo el problema de la verdad, *M. Scheler* se vuelve a la filosofía de los valores. El *sentimiento del valor* (como aprehensión no racional de un valor) reemplaza a la ideación teorética. Contra el formalismo de *Kant*, Scheler propugna una ética material de los valores (↗ Valores [Ética de los]). En *Heidegger*, por último, la fenomenología se convierte en filosofía existencial (↗ Existencial [Filosofía]): la esencia del ser no es conciencia quiescente supratemporal, sino historicidad y tiempo.

Por más que la fenomenología (de *Husserl*), como método, tenga sus méritos en la lucha contra el empirismo y el psicologismo, sin embargo, considerada como doctrina que mantiene la reducción introducida por razones de método, queda dentro del subjetivismo trascendental kantiano. No logra tampoco equilibrar la tensión entre esencia y existencia, ser y valor. — En *Hegel* la «fenomenología del espíritu» es el conjunto mismo de su sistema (↗ Idealismo alemán), considerado como metamorfosis de la conciencia. — ↗ [191, 210_1]. — BRUGGER.

Fuentes: ↗ [191]; Bibliografía: J. PATOCKA, *Bibliographie de Husserl*, en «Revue internationale de Philosophie» (Bruselas) 1 (1939) pp. 374-397; completada por RAES, ibid. 4 (1950); G. KRAENZLIN, *Max Schelers phänomenologische Systematik, mit einer monographischen Bibliographie*, 1934; G. MISCH, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, ²1931; E. FINK, *Die phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, 1934; J. KRAFT, *Von Husserl zu Heidegger*, 1932; *La Phénoménologie* (Compte rendu des journées d'Études de la Société Thomiste), Juvisy 1932;

J. HESSEN, *Max Scheler. Eine kritische Einführung in seine Philosophie*, 1948; L. LANDGREBE, *Phänomenologie und Metaphysik*, 1949, [S. VANNI ROVIGHI, *La filosofia di Edmund Husserl*, Milán 1939; T. CELMS, *El idealismo fenomenológico de Husserl*, 1931]; *e)* J. GEYSER, *Neue und alte Wege der Philosophie*, 1917; del mismo: *Max Schelers Phänomenologie der Religion*, 1924; [G. GURVITCH, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, 1930, c. 1 (trad. esp.: *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*, 1933)].

Fideísmo. Vocablo derivado del latino «fides»: fe; significa, pues, *filosofía fundada en la fe*. Este término designa aquella doctrina según la cual las verdades metafísicas morales y religiosas son inaccesibles a la razón y han de aprehenderse sólo mediante la ↗ fe. Si ésta se entiende como fe basada en la autoridad, el fideísmo se identifica entonces con el ↗ tradicionalismo. Sin embargo, con la palabra fideísmo caracterízanse generalmente aquellas corrientes que hacen captar lo suprasensible por medio de una fe cimentada en el sentimiento. Así, la *escuela escocesa* (Reid) invocaba para las verdades filosóficas fundamentales el instinto natural de la razón humana común *(common sense); Jacobi* suponía un raro *sentimiento racional* sobre cuya base afirmamos las verdades religiosas y morales. *Schleiermacher*, fundaba toda religión en el «sentimiento de nuda dependencia». Este reducir la religión a una fe ↗ irracional, que encontró amplia difusión en la filosofía protestante de la religión *(Ritschl, A. Sabatier)*, intentó también ganar terreno en el ámbito católico con el llamado modernismo. — Aproxímanse algo al fideísmo quienes defienden que los primeros principios del pensamiento sólo pueden admitirse basándose en un acto de confianza. — Contra el fideísmo ha de afirmarse: 1.º) que es falso su supuesto de una imposibilidad por parte de nuestra razón para conocer lo suprasensible (↗ Metafísica, ↗ Dios [Demostración de]); 2.º) que establece un criterio de verdad (↗ Verdad [Criterio de]) insuficiente, pues en realidad sólo la evidencia puede, en definitiva, asegurar la verdad. ↗ [146, 154, 168, 234, 253, 262]. — SANTELER.

H. HALDIMANN, *Le fidéisme*, París 1907; A. GISLER, *Der Modernismus*, 1912; [Cardenal D. MERCIER, *Le Modernisme*, 1909; M. F. SCIACCA, *La filosofia di Tommaso Reid*, 1935; R. PÁNIKER, *F. H. Jacobi y la filosofía del sentimiento*, 1948].

Filosofía significa etimológicamente amor a la sabiduría. Con esto se da a entender que el hombre nunca posee de manera perfecta la comprensión definitiva de todo, que eso es la sabiduría, sino que lucha siempre anhelante por ella. Según su definición real, filosofía es aquel saber de la razón humana que, penetrando hasta las últimas razones, investiga la realidad total, especialmente el ser y el deber propios del hombre. — Una cierta inteligencia de sí mismo y del universo anima de continuo la acción del hombre adulto. Esta espontánea *orientación de la existencia* constituye su *filosofía precientífica*. Tiene, en verdad, un cuño instintivo y sentimental, pero no por eso nace menos de un pensar inscrito en la conexión total de la vida, no aislado ni formulado en cuanto tal. Más allá de este conocimiento, el hombre se siente impulsado en todos los siglos hacia un saber seguro, sistemático, detallado y dotado de claridad lógica, acerca

de lo real, precisamente hacia la *filosofía científica*.

Su *objeto* puede perfilarse con mayor nitidez contraponiéndolo a las demás ciencias. Al igual que éstas, la filosofía es también un saber por las causas, pero de índole enteramente peculiar. Todas las otras ciencias son ciencias particulares, porque se limitan a un sector de la realidad e investigan únicamente las razones últimas dentro de este círculo (relativas, por lo tanto). La filosofía, en cambio, es una ciencia universal, porque abarca la totalidad de lo real, y penetra hasta sus razones últimas o sea, hasta las razones absolutamente últimas. — El *punto de partida* más íntimo de la *filosofía* lo constituye el hacer humano, única cosa inmediatamente dada al hombre, en la que se le revela su yo y todo lo demás. Considerada desde este ángulo, la filosofía entera se presenta como una interpretación de aquel hacer humano llevada hasta sus más profundas raíces. En sentido amplio, es punto de partida del filosofar cualquier saber acerca de lo real que preceda a la filosofía, no sólo el implicado en la vida cotidiana y en la creación cultural, sino también el proporcionado por las restantes ciencias. Si éstas sirven a la filosofía, también ella les presta servicio, aclarando y asegurando sus bases últimas.

Con respecto al *método de la filosofía*, diremos únicamente que lleva a cabo una clarificación del mundo, que incluye también al hombres mediante la razón humana, pudiendo ser considerada en este aspecto como *sabiduría mundana*. A ello se contrapone la sabiduría divina o ↗teología que, apoyada en la revelación divina, estudia a Dios y su acción en el mundo. El hecho de que la filosofía sea obra de la razón no la entrega a merced de un ↗racionalismo enemigo de la vida; pues la razón misma es un aspecto de la vida humana y está en intercambio orgánico con los aspectos restantes. Por eso la filosofía no sólo satisface la tendencia del espíritu hacia la verdad, sino que también aclara, complementa y vigoriza la orientación de la vida del hombre por la cual, en cambio, es guiada y preservada de una dispersión inconsistente. — Tal filosofía no puede ser nunca obra exclusiva del individuo, que sucumbe con demasiada facilidad a las contigencias de su yo y de su tiempo, deformando según ellas la realidad. Únicamente el diálogo respetuoso y a la vez crítico con la tradición filosófica de la humanidad conduce a la verdad integral. Pues las preguntas eternas encuentran eternas respuestas que perduran a través de todas las épocas y opiniones, formando una *philosophia perennis*. No se trata, empero, de una fe ciega en la autoridad de las grandes figuras ni de una aceptación rígida de sus fórmulas; antes bien cada época ha de volver a plantear los problemas eternos y darles solución.

Por lo que concierne a la *división de la filosofía*, distinguiremos con *Santo Tomás de Aquino* el orden del ente, que la razón encuentra delante de sí, y el orden del obrar que ella realiza. Dentro del primer campo estudia a la razón en cuanto descubridora del ser: ↗gnoseología. En el ente mismo penetra la ↗metafísica. Como metafísica general desenvuelve las cuestiones relativas a todo ente en cuanto tal, ya se refieran a su estructura interna (ciencia del ser u ontología) ya a su origen primero (ciencia de Dios o ↗teología natural).

Como metafísica especial aplica los conocimientos obtenidos a los círculos fundamentales de lo creado, dilucidando la naturaleza (↗ filosofía natural o cosmología) y el espíritu, que se nos presenta sólo como alma humana (filosofía del alma o ↗ psicología). De ambos resulta la ciencia filosófica del hombre (↗ Antropología). — El segundo campo se estructura atendiendo a las clases de hacer u obrar. La ↗ lógica estudia la rectitud del pensar; la ↗ ética y la filosofía de la religión (↗ Religión [Filosofía de la]), la bondad de la acción interior perfeccionadora del hombre total; la filosofía de la cultura (↗ Cultura [Filosofía de la]) en sus diversas ramas considera la obra de la creación externa que desenvuelve diversas actuaciones parciales. — Con los aludidos campos no coincide enteramente la dualidad de *filosofía teorética* o *especulativa* (*θεωρεῖν*: contemplar) y *práctica* (*πράττειν*: hacer). La primera abarca todo lo concerniente al saber, incluso la lógica; la segunda solamente el obrar propiamente tal, en cuanto es más que saber. — LOTZ.

Introducciones: J. PIEPER, *Was heisst philosophieren?*, 1948; P. WUST, *Der Mensch und die Philosophie*, 1946; D. VON HILDEBRAND, *Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens*, 1950; L. DE RAEYMAEKER, *Introduction a la philosophie*, [2]1947 [trad. esp.: *Introducción a la filosofía*, 1956]; J. LENZ, *Vorschule der Weisheit*, [2]1948; H. MEYER, *Das Wesen der Philosophie und die philosophische Probleme*, 1936; J. DE VRIES, *Logica cui praemittitur introductio in philosophiam*, 1952; [X. ZUBIRI, *Sobre el problema de la filosofía*, en «Revista de Occidente» (1933), nos. 115 y 118; P. WUST, *L'homme et la philosophie*, en «Revue de philosophie» (1936) p. 93 ss; J. MARITAIN, *Introducción a la filosofía* (trad. esp.); A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *Introducción a la filosofía*, 1953; S. RAMÍREZ, *El concepto de filosofía*, 1954; J. IRIARTE, *El pensamiento filosófico*, 1953; JUAN R. SEPICH, *La actitud del filósofo*, 1946; M. GARCÍA MORENTE y J. ZARAGÜETA, *Fundamentos de filosofía*, [3]1951]. Breves exposiciones de conjunto: A. BRUNNER, *Die Grundfragen der Philosophie*, [3]1949 [trad. esp.: *Ideario filosófico*, 1936]; A. DEMPF, *Christliche Philosophie*, 1938 [trad. esp.: *Filosofía Cristiana*, 1956]; D. FEULING, *Hauptfragen der Metaphysik*, 1936; J. LOTZ-J. DE VRIES, *Die Welt des Menschen*, [2]1951 [trad. esp.: *El mundo del hombre*, 1954]; [F. OLGIATI, *I fondamenti della filosofia classica*, Milán 1950]. Colecciones: *Philosophische Handbibliotek*, Munich 1922 ss; *Die Philosophie, ihre Geschichte und ihre Systematik*, Bonn 1934 ss; *Mensch, Welt, Gott*, Friburgo 1937 ss. [trad. esp.: *Hombre, Mundo, Dios*, 1945 ss]; *Cours publiés par l'Institut Supérieur de Philosophie*, Lovaina. Bibliografía: I. M. BOCHENSKI (edit.), *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, Berna 1948 ss; I. M. BOCHENSKI-F. MONTELEONE, *Allgemeine philosophische Bibliographie*, Berna 1948 [vol. I de la colección citada]; G. A. DE BRIE, *Bibliographia philosophica*, 1934-1945, Utrecht-Bruselas 1950-1953; [GUIDE BIBLIOGRAFICHE publicadas por la Universidad Católica de Milán. Serie filosófica dirigida por U. Padovani, 24 vols. Publicación bibliográfica periódica: RÉPERTOIRE BIBLIOGRAPHIQUE DE LA PHILOSOPHIE. Lovaina].

Filosofía (Historia de la). La filosofía, como toda ciencia, tiene también su ↗ historia en la doble acepción de este término: en cuanto serie temporal del acontecer y en cuanto exposición científica de la misma. Objeto principal de la historia de la filosofía (como ciencia) son los hechos de la mente pensante los pensamientos filosóficos, su contenido y resultado, no los acontecimientos exteriores. (Los ↗ misterios de la ↗ revelación cristiana y los ↗ mitos no pertenecen a la ↗ filosofía ni, por lo

tanto, a su historia). Pero los hechos de la mente pensante se exteriorizan en una multitud de sujetos finitos; son, para decirlo concretamente, pensamientos humanos con todos los condicionamientos y contingencias del curso histórico propios del hombre. La cuestión que se plantea es saber si éstos pertenecen también al objeto de una historia de la filosofía y en qué medida. El tratamiento histórico-cultural de la misma dedicará la máxima atención posible a considerar los productos del pensar filosófico en todos sus entrelazamientos con las demás esferas de la cultura. Sin embargo, como manifestaciones de una persona humana, las ideas filosóficas poseen también un centro sintético de unidad mediante el cual salen de la corriente de los restantes acontecimientos y del que reciben un matiz enteramente personal e irreiterable. Aquí se encuentra la base para tratar la historia de la filosofía de una manera biográfica y conforme a las ciencias del espíritu. Afín a tal punto de vista es el método histórico-nacional e histórico-racial que indaga los rasgos comunes a la nación o la raza.

No obstante, el método consistente en historiar problemas e ideas será siempre la meta y el coronamiento de una historia de la filosofía. Este modo de tratarla presupone recoger la existencia del acontecer filosófico con fidelidad a la verdad, pero no lo toma todo allegadizamente en consideración. En este caso, la mera transmisión de una filosofía de escuela y la sola aplicación de principios recibidos a dominios más vastos revisten escasa importancia. El verdadero objeto lo constituyen más bien los principios mismos y su progresivo desarrollo, las ideas de los filósofos, no en cuanto deben su nacimiento a tales o cuales «influencias» accidentales, sino en cuanto fueron pensadas por virtud de la razón en general; por lo tanto, según el dinamismo entrañado en las ideas en cuanto tales. La regla para discernir lo que pertenece a la historia de la filosofía, tomada en este sentido, no es la relación abstracta de la verdad o falsedad formales, sino la contribución que una filosofía aporta a cualquier problema relativo a la comprensión del ser o a la autocomprensión de la razón, superando el estado ya alcanzado por el mismo problema. Una tal manera de tratar la historia de la filosofía se eleva por encima del «escándalo» producido por el espectáculo de los filósofos contradiciéndose entre sí y evita la tentación de escepticismo que una consideración meramente histórico-cultural fácilmente insinúa.

La filosofía y su historia están en relación de intercambio. La filosofía como creación del espíritu humano, sólo «deviene» en forma de ↗ historia. Por eso no puede «prescindir» de su historia si quiere ser creadora, conocerse a sí misma y conocer sus fines. Por otra parte, una historia de la filosofía (por lo menos según el método consistente en historiar ideas) no es posible, tampoco, sin una profunda y extensa filosofía sistemática. — Acerca de los períodos de la historia de la filosofía, véase el «Esquema» de la misma. — BRUGGER.

H. GUTHRIE, *Introduction au problème de l'histoire de la philosophie. La métaphysique de l'individualité a priori de la pensée*, París, 1937; G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*; F. ÜBERWEG, *Geschichte der Philosophie*, [11] y [12]1923-1928 (obra capital por lo que respecta a datos y bibliogra-

fía); *Philosophische Forschungsberichte*, fasc. 1-16, 1930 ss; G. A. DE BRIE, *Bibliographia philosophica* I, 1934-1945, Utrecht-Bruselas 1950; P. HINNEBERG (editor), *Die Kultur der Gegenwart* I, 5: *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, [3]1923; F. SAWICKI, *Lebensanschauungen alter und neuer Denker*, [3]1926 ss; R. SCHMIDT, *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, 1921-1930; K. SCHILLING, *Geschichte der Philosophie*, [2]1951; H. MEYER, *Geschichte der abendländischen Weltanschauung*, 1947-1950; WINDELBAND-HEIMSOETH, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, [14]1948 [trad. esp.: *Historia de la filosofía*, 7 vols., 1941-1943]; E. BRÉHIER, *Histoire de la Philosophie*, París 1942 ss [trad. esp.: *Historia de la Filosofía*, 2 vols. 1944]; F. COPLESTON, *A History of Philosophy*, Londres [2]1945 ss; B. FULLER, *History of Philosophy*, Nueva York [2]1945; G. DE RUGGIERO, *Storia della filosofia*, Bari 1934 ss; I. M. BOCHENSKI, *Europäische Philosophie der Gegenwart*, [2]1951 [trad. esp.: *La filosofía actual*, 1949]; J. HESSEN, *Die Philosophie des 20. Jahrhunderts*, 1951; [M. F. SCIACCA, *La filosofía, hoy*, 1947]; *e)* J. HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie*, 1949-1952 [trad. esp.: *Historia de la filosofía*, 2 vols., 1954-1956]; [KLIMKE-COLOMER, *Historia de la filosofía*, [3]1953; M. F. SCIACCA, *Historia de la filosofía* (trad. esp.), [2]1954; F. J. THONNARD, *Compendio de historia de la filosofía* (trad. esp.), París 1949].

Filosofía natural *(Cosmología)* es aquella parte de la ↗filosofía que versa sobre la ↗naturaleza (4) animada e inanimada. Su objeto es, pues, avanzar hacia el conocimiento lo más profundo posible de ella. Esto implica dos partes: gnoseología natural y metafísica natural. La *gnoseología natural*, que puede considerarse también como filosofía de las ciencias, es una reflexión crítica acerca de la índole, valor, sentido e importancia del conocimiento humano de la naturaleza. Así como la ↗gnoseología investiga los problemas generales del conocer humano, así la gnoseología natural inquiere especialmente el esfuerzo dirigido al conocimiento de la naturaleza. En este aspecto hay que atender tanto al conocimiento precientífico como a los principios, métodos y supuestos del saber científico acerca de aquélla. La *metafísica natural* ha de procurar una comprensión filosófica de los conceptos fundamentales de la ciencia natural, tales como los de espacio, tiempo, movimiento, fuerza, energía, materia, vida orgánica, etc., establecer en la medida de lo posible sus constitutivos esenciales y elaborar, a partir de ellos, una imagen filosófica del mundo. Pero el método de de la filosofía natural no puede ser puramente apriorístico y especulativo, como acontecía en la escuela de *Schelling*. La realidad de la naturaleza es una de las muchas posibles, surgida por libre disposición del Creador. Por eso la filosofía natural debe construirse sobre el saber acerca de la naturaleza concreta. Mas, dada la demasiada inseguridad y superficialidad del conocimiento precientífico, la base de la reflexión filosófico-natural han de constituirla los resultados de las investigaciones de la ciencia. No basta, sin embargo, limitarse a reunir estos hechos para obtener una imagen total acabada, porque tal conocimiento no rebasaría las lindes de la ciencia natural. Para la finalidad que ésta (↗Ciencia natural) persigue bastan conceptos que traduzcan alguna propiedad característica de las cosas naturales. Objetivo de la filosofía natural como rama de la metafísica aplicada es lograr conceptos que contesten a la pregunta acerca del núcleo íntimo de las cosas, que respondan, por lo tanto, a la cuestión sobre la esencia de las mismas. ↗[131, 143, 149, 156, 207, 245, 255]. — JUNK.

b) N. JUNK, *Naturphilosophie als Grundlegung und Weiterführung der Naturwissenschaften*, en «Scholastik» 14 (1939) pp. 397-411; P. HOENEN, *Filosofia della natura inorganica* (trad. ital.) Brescia 1949; [del mismo: *Cosmologia*, Roma 1936]; J. GREDT, *Die aristotelische- thomistische Philosophie*, 1935; H. CONRAD MARTIUS, *Der Selbstaufbau der Natur*, 1944; J. SEILER, *Philosophie der unbelebten Natur*, Olten 1948; H. DRIESCH, *Metaphysik der Natur*, 1927; del mismo: *Philosophie des Organischen*, [4]1928; [J. MARITAIN, *La philosophie de la nature*, (trad. esp.: *Filosofía de la naturaleza*, 1945); A. G. VAN MELSEN, *The Philosophy of Nature*, Pittsburg-Lovaina, [2]1954; D. H. SALMAN, *De la méthode en philosophie naturelle*, en «Revue philosophique de Louvain» 50 (1952) pp. 205-229; N. LUYTEN, *Cosmologie et «Philosophie scientifique». Réponse au R.P. Salman*, en «Revue philosophique de Louvain» 51 (1953) pp. 587-602]; *c)* E. BECHER, *Naturphilosophie*, 1914; E. MAY, *Kleiner Grundriss der Naturphilosophie*, 1949; N. HARTMANN, *Philosophie der Natur*, 1950; *d)* C. SIEGEL, *Geschichte der deutschen Naturphilosophie*, 1913; W. BURKAMP, *Naturphilosophie der Gegenwart*, 1930; *e)* J. SCHWERTSCHLAGER, *Philosophie der Natur*, [2]1922; [F. RENOIRTE, *Éléments de critique des sciences et de cosmologie*, Lovaina, [2]1947].

Fin. Por lo general, en el lenguaje filosófico este vocablo no designa el mero término, o sea, lo último de una serie, sino «aquello por lo cual» *(id, propter quod)* algo existe o se hace *(fit)*. La locución «por lo cual» da a entender que el fin es un cierto bien que mueve a obrar, no aquello «mediante» *(per)* lo cual algo se hace o realiza. Si dicho bien es realmente distinto de lo que por él existe o se hace, el fin constituye entonces una verdadera ↗causa, a saber: la *causa final*. Mas si el bien que mueve a obrar se identifica realmente con lo que por él existe, el fin no es causa final en acepción propia, sino únicamente razón final, la cual coincide casi con el ↗sentido teleológico. Así, por ejemplo, la indicación de las horas es causa final de la acción del relojero, pero razón final del movimiento regular de las manecillas del reloj.

La causa final ejerce influjo causal porque, conocida en su dimensión de bien, incita a obrar a la causa eficiente; de ahí que sólo mediante ésta pueda causar. No se trata, pues, en modo alguno de sustituir la causa eficiente por la final ni, como a veces se reprocha, de admitir la segunda por mera ignorancia de la primera. De lo dicho resulta claro que la causa final, al menos cuando *se la considera* de manera completa, o sea, *formalmente (formaliter)*, dice relación al entendimiento y a la voluntad, porque sólo al conocimiento y al apetito racionales les es dado alcanzar el bien en cuanto tal. Sin embargo, el animal, dotado únicamente de conocimiento y apetito sensitivos, obra también analógicamente por un fin, ya que lo impulsa a la actividad un determinado bien particular en su aspecto de bien deleitable. Más aún: todo agente, en cuanto dirigido al menos por el ↗apetito natural, obra por un fin. Por lo demás, el fin apetecido de modo sensitivo o meramente natural supone en última instancia un fin conocido por una inteligencia y apetecido por una voluntad racional. De aquí que el fin tomado de manera incompleta, como puro término del apetito natural o sensitivo, sólo pueda con razón llamarse fin desde el punto de vista *material (materialiter)*. Con mayor motivo es una consideración únicamente material del fin la que atiende sólo a los crite-

rios empíricos que nos indican la ordenación teleológica.

El bien que es fin puede haberse diversamente respecto a la operación que tiende a éste. Porque o dicho bien no existe todavía y ha de producirse primero por la operación: *fin de realización (finis efficiendus)*, o ya existe, pero el apetente no lo posee y desea lograrlo: *fin de obtención (finis obtinendus)*, o poseyéndolo el sujeto volente tiende a él para comunicarlo a otros: *fin de comunicación (finis communicandus)*; así Dios comunica su bondad a las criaturas por el amor que a aquéllas tiene. Cuando el fin no se realiza u obtiene inmediatamente por la mera volición del mismo, es necesario emplear *medios* adecuados a su consecución. Éstos son *puros medios* si se apetecen exclusivamente por razón de otra cosa, no por la bondad que ellos mismos poseen; mas constituyen un *fin intermedio,* si hasta cierto punto se apetecen también por su propia bondad ordenada al fin.

El fin (sobre todo el de realización) puede ser *interno* o *externo*, según se realice en el mismo agente que a él se ordena o en otro ente. Así, por ejemplo, fin interno del viviente es el pleno desarrollo de su vida; fin externo del mismo puede ser el provecho de otro viviente, cual ocurre en la hétero-finalidad (↗ Finalidad). No coincide con esta división del fin la que se hace de la finalidad en interna (o intrínseca) y externa (o extrínseca), entendiéndose por la primera la dimanante de un principio activo interno, y por la segunda la que, careciendo de tal principio, viene impuesta desde el exterior. Una máquina, por ejemplo, no posee un principio interno que tienda a su fin, sino que sus partes han sido meramente coordinadas desde fuera en forma tal que por su cooperación se logre el fin perseguido por el constructor; en cambio, cuando se trata de la hétero-finalidad de un viviente, dicho viviente tiende con finalidad interna a un fin externo, a saber: el provecho de un ente de diversa especie. — Tampoco coincide con la división expuesta del fin en interno y externo la que se propone dividiéndolo en fin de la obra *(finis operis)* y fin del que obra *(finis operantis)*. Signifícase con este nombre todo fin buscado por un agente y con el de «fin de la obra» aquel al cual está ordenada la obra por su misma naturaleza. Así, por ejemplo, cabe que el fin a cuya consecución tienda el relojero al construir un reloj sea la sustentación de su familia: fin externo, tanto al relojero como al reloj. Sin embargo, también el fin de la obra puede ser externo a ella, como por ejemplo, la cortadura que ha de realizarse es el «fin de la obra» del cuchillo.

En el agente libre hay que distinguir sobre todo el fin buscado de hecho y el fin que *debe* buscar, o sea, el que le está señalado o fijado, fin que continúa siéndolo aunque de hecho no se tienda a él. Así, el bien moral es el fin a cuya obtención debe tender el hombre.

En cuanto a la aplicación de medios para conseguir un fin, rigen los siguientes principios: medios indiferentes en sí participan de la bondad del fin al aplicarlos a un fin bueno; pero medios de suyo moralmente malos no pueden cohonestarse por ningún fin bueno. Según esto, es inadmisible el aserto que dice: «El fin justifica los medios». — De Vries.

Th. de Régnon, *La métaphysique des causes,* ²1906; A. Trendelenburg, *Der*

Zweck, 1925; E. BECHER, *Die fremddienliche Zweckmässigkeit der Pflanzengallen*, 1917; [C. SORIA, *El fin; su intencionalidad, y su causalidad*, en «Estudios filosóficos» 2 (1953) pp. 57-87, 3 (1953) pp 349-379]; *c)* R. EISLER, *Der Zweck, seine Bedeutung für Natur und Geist*, 1914; *d)* TH. STEINBÜCHEL, *Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquin*, 1912; J. SEILER, *Der Zweck in der Philosophie des Franz Suárez*, 1936; ↗Finalidad.

Finalidad *(Teleología)*. Este término denota la orientación de un ente hacia un ↗fin, en el cual alcanza la perfección y realización correspondientes a su esencia. El fundamento de la finalidad lo constituye el hecho de que todo ente posee como tal un ↗sentido en su ser y su obrar, expresado en el principio general de finalidad (↗Finalidad [Principio de]). La realización metafísica del sentido encuentra su expresión empíricamente aprehensible en sistemas o estructuras ordinales (↗Orden) de la más diversa naturaleza y complejidad. Como que el sentido y la ↗unidad que los penetran y rigen sólo son comprensibles desde el punto de vista del fin, tales sistemas reciben el calificativo de *teleológicos* o *finales*, ya estén ordenados a dicho fin desde el exterior, ya tiendan a él por un principio interno. La finalidad se puede aprehender con la máxima claridad en el hombre que con conocimiento y determinación conscientes del fin procura libremente conseguirlo *(finalidad plena e intencional, autónoma)*. Aquí se patentiza cómo el fin precede a la acción y, por auténtico influjo causal (aunque no eficiente) sobre la ↗causa eficiente, es motivo de su propia realización. En los seres inferiores al hombre la experiencia no permite conocer más que en parte los elementos constitutivos de la finalidad existente en ellos; de ahí que se la denomine también *finalidad natural* (1) o *incompleta*. Los elementos restantes deben deducirse de la realización general del sentido por parte del ente y de las manifestaciones ordenadas especiales en que dicha realización se nos aparece. La finalidad natural muéstrase además como *heterónoma (impuesta)*. Existe *finalidad de ordenación externa (extrínseca)* o *accidental* cuando el estar dirigido hacia un fin viene impuesto desde fuera, v.gr.: a la flecha por el arquero, al reloj por la unión mecánica de las partes; *finalidad esencial interna (intrínseca)* o *inmanente* es aquella que corresponde a la cosa de manera natural, de suerte que «aspire» (↗Apetito) y alcance el fin mediante su propia actividad natural. Según el punto de vista en que nos situemos, distínguense, además, una *finalidad estructural* o *estática* y otra *natural* (2) o *dinámica*, así como también una *finalidad al servicio del mismo sujeto* o *de la especie (auto-teleología)* y otra al servicio de *seres extraños* a ésta o aquél *(hétero-teleología)*. La finalidad inmanente, cual la poseen todos los seres vivos, presupone siempre en la cosa un fundamento substancial y propio de aquélla (↗Forma o Entelequia, ↗Vital [Principio]). La finalidad del cosmos en su conjunto ha de considerarse como finalidad de ordenación.

Es ineludible aceptar una teleología esencial constitutiva donde, en virtud de signos característicos de finalidad, cual a los ojos exentos de prejuicios se presentan en la ontogénesis, la regeneración, etc., de los organismos, puede probarse la existencia de un auténtico apetito natural y de su constante realización en manifestaciones ordenadas. Los sistemas inorgánicos (de estrellas, cristales, el sistema perió-

rios empíricos que nos indican la ordenación teleológica.

El bien que es fin puede haberse diversamente respecto a la operación que tiende a éste. Porque o dicho bien no existe todavía y ha de producirse primero por la operación: *fin de realización (finis efficiendus)*, o ya existe, pero el apetente no lo posee y desea lograrlo: *fin de obtención (finis obtinendus)*, o poseyéndolo el sujeto volente tiende a él para comunicarlo a otros: *fin de comunicación (finis communicandus)*; así Dios comunica su bondad a las criaturas por el amor que a aquéllas tiene. Cuando el fin no se realiza u obtiene inmediatamente por la mera volición del mismo, es necesario emplear *medios* adecuados a su consecución. Éstos son *puros medios* si se apetecen exclusivamente por razón de otra cosa, no por la bondad que ellos mismos poseen; mas constituyen un *fin intermedio*, si hasta cierto punto se apetecen también por su propia bondad ordenada al fin.

El fin (sobre todo el de realización) puede ser *interno* o *externo*, según se realice en el mismo agente que a él se ordena o en otro ente. Así, por ejemplo, fin interno del viviente es el pleno desarrollo de su vida; fin externo del mismo puede ser el provecho de otro viviente, cual ocurre en la hétero-finalidad (↗ Finalidad). No coincide con esta división del fin la que se hace de la finalidad en interna (o intrínseca) y externa (o extrínseca), entendiéndose por la primera la dimanante de un principio activo interno, y por la segunda la que, careciendo de tal principio, viene impuesta desde el exterior. Una máquina, por ejemplo, no posee un principio interno que tienda a su fin, sino que sus partes han sido meramente coordinadas desde fuera en forma tal que por su cooperación se logre el fin perseguido por el constructor; en cambio, cuando se trata de la hétero-finalidad de un viviente, dicho viviente tiende con finalidad interna a un fin externo, a saber: el provecho de un ente de diversa especie. — Tampoco coincide con la división expuesta del fin en interno y externo la que se propone dividiéndolo en fin de la obra *(finis operis)* y fin del que obra *(finis operantis)*. Signifícase con este nombre todo fin buscado por un agente y con el de «fin de la obra» aquel al cual está ordenada la obra por su misma naturaleza. Así, por ejemplo, cabe que el fin a cuya consecución tienda el relojero al construir un reloj sea la sustentación de su familia: fin externo, tanto al relojero como al reloj. Sin embargo, también el fin de la obra puede ser externo a ella, como por ejemplo, la cortadura que ha de realizarse es el «fin de la obra» del cuchillo.

En el agente libre hay que distinguir sobre todo el fin buscado de hecho y el fin que *debe* buscar, o sea, el que le está señalado o fijado, fin que continúa siéndolo aunque de hecho no se tienda a él. Así, el bien moral es el fin a cuya obtención debe tender el hombre.

En cuanto a la aplicación de medios para conseguir un fin, rigen los siguientes principios: medios indiferentes en sí participan de la bondad del fin al aplicarlos a un fin bueno; pero medios de suyo moralmente malos no pueden cohonestarse por ningún fin bueno. Según esto, es inadmisible el aserto que dice: «El fin justifica los medios». — DE VRIES.

TH. DE RÉGNON, *La métaphysique des causes*, [2]1906; A. TRENDELENBURG, *Der*

Zweck, 1925; E. BECHER, *Die fremddienliche Zweckmässigkeit der Pflanzengallen*, 1917; [C. SORIA, *El fin; su intencionalidad, y su causalidad*, en «Estudios filosóficos» 2 (1953) pp. 57-87, 3 (1953) pp 349-379]; *c)* R. EISLER, *Der Zweck, seine Bedeutung für Natur und Geist*, 1914; *d)* TH. STEINBÜCHEL, *Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquin*, 1912; J. SEILER, *Der Zweck in der Philosophie des Franz Suárez*, 1936; ↗Finalidad.

Finalidad *(Teleología)*. Este término denota la orientación de un ente hacia un ↗fin, en el cual alcanza la perfección y realización correspondientes a su esencia. El fundamento de la finalidad lo constituye el hecho de que todo ente posee como tal un ↗sentido en su ser y su obrar, expresado en el principio general de finalidad (↗Finalidad [Principio de]). La realización metafísica del sentido encuentra su expresión empíricamente aprehensible en sistemas o estructuras ordinales (↗Orden) de la más diversa naturaleza y complejidad. Como que el sentido y la ↗unidad que los penetran y rigen sólo son comprensibles desde el punto de vista del fin, tales sistemas reciben el calificativo de *teleológicos* o *finales*, ya estén ordenados a dicho fin desde el exterior, ya tiendan a él por un principio interno. La finalidad se puede aprehender con la máxima claridad en el hombre que con conocimiento y determinación conscientes del fin procura libremente conseguirlo *(finalidad plena* e *intencional, autónoma)*. Aquí se patentiza cómo el fin precede a la acción y, por auténtico influjo causal (aunque no eficiente) sobre la ↗causa eficiente, es motivo de su propia realización. En los seres inferiores al hombre la experiencia no permite conocer más que en parte los elementos constitutivos de la finalidad existente en ellos; de ahí que se la denomine también *finalidad natural* (1) o *incompleta*. Los elementos restantes deben deducirse de la realización general del sentido por parte del ente y de las manifestaciones ordenadas especiales en que dicha realización se nos aparece. La finalidad natural muéstrase además como *heterónoma (impuesta)*. Existe *finalidad de ordenación externa (extrínseca)* o *accidental* cuando el estar dirigido hacia un fin viene impuesto desde fuera, v.gr.: a la flecha por el arquero, al reloj por la unión mecánica de las partes; *finalidad esencial interna (intrínseca)* o *inmanente* es aquella que corresponde a la cosa de manera natural, de suerte que «aspire» (↗Apetito) y alcance el fin mediante su propia actividad natural. Según el punto de vista en que nos situemos, distínguense, además, una *finalidad estructural* o *estática* y otra *natural* (2) o *dinámica*, así como también una *finalidad al servicio del mismo sujeto* o *de la especie (auto-teleología)* y otra al servicio de *seres extraños* a ésta o aquél *(hétero-teleología)*. La finalidad inmanente, cual la poseen todos los seres vivos, presupone siempre en la cosa un fundamento substancial y propio de aquélla (↗Forma o Entelequia, ↗Vital [Principio]). La finalidad del cosmos en su conjunto ha de considerarse como finalidad de ordenación.

Es ineludible aceptar una teleología esencial constitutiva donde, en virtud de signos característicos de finalidad, cual a los ojos exentos de prejuicios se presentan en la ontogénesis, la regeneración, etc., de los organismos, puede probarse la existencia de un auténtico apetito natural y de su constante realización en manifestaciones ordenadas. Los sistemas inorgánicos (de estrellas, cristales, el sistema perió-

dico de los elementos) insinúan también, según muchos autores, una consideración teleológica. Por lo que respecta al todo complejo del cosmos (mundo inanimado y reino de la vida) es indudable que muestra relaciones de finalidad. Los grupos parciales no se llaman unos a otros a la existencia por vía de causalidad eficiente (v.gr.: los vegetales no son efecto necesario del cosmos inorgánico), y los temporalmente posteriores y de constitución más elevada tienen su legalidad propia frente a los primitivos y más imperfectos. Por lo tanto, la dependencia mutua y conforme a leyes cual, a pesar de lo dicho, existe efectiva y contingentemente (↗ Contingente), no es posible sin el influjo ordenador de una causa eficiente y racional supracósmica. — La causa final, por cuya influencia la acción tiende a un fin, no reemplaza la eficiente, pues el fin sólo se realiza y alcanza por la acción de causas eficientes. La necesaria intervención de éstas para la consecución del fin es lo que lleva a ver en las causas eficientes las únicas que fundan el conocimiento, actitud injustificada que se da en algunos sectores de la moderna investigación de la naturaleza. La investigación de las causas eficientes (*«análisis causal»*) da la explicación (↗ Explicar) de los procesos naturales; la de la finalidad, en cambio, introduce en su significación más profunda y permite una comprensión (↗ Comprender) más amplia del conjunto de la naturaleza.

Llevados por prejuicios gnoseológicos, *Kant* y sus sucesores conciben la finalidad no como principio constitutivo de lo real, sino como mero principio regulador de la ↗ facultad de juzgar (↗ Juicio) que investiga y busca la unidad (↗ Criticismo).

Inepta es para fundamentar la finalidad la hipótesis del acaso: el ↗ azar, de acuerdo con su concepto, no explica ningún acontecer legal. — Fundamentaciones autónomas intentaron el panteísmo, el panvitalismo y el panpsiquismo. La cimentación panteísta se derrumba con el sistema del ↗ panteísmo. Según el *panvitalismo (hipótesis cosmo-orgánica)* el todo cósmico constituye una substancia viviente con una entelequia total o alma del mundo de la que los órdenes finales parciales sacan su finalidad inmanente. Pero, contra tal opinión, debe afirmarse que la diversidad esencial de éstos, ontológicamente irreductibles entre sí, contradice a la unidad substancial del cosmos (↗ Vitalismo, Vegetal, Animal). — El *panpsiquismo* reduce todo acontecer final en plantas, animales, e incluso en lo inorgánico, a un pensar y querer subjetivo-racional de causas eficientes individuales, porque, un obrar racional comunicado sólo objetivamente, es decir, en la ejecución concreta, sería una contradicción. La experiencia, sin embargo, muestra lo contrario. El reloj, por ejemplo, ejecuta el plan y el designio racional del hombre sin estar dotado de razón. De manera análoga, aunque esencialmente más perfecta, a saber: mediante sujetos substanciales de finalidad puestos en ellas, las cosas de la naturaleza inferior al hombre realizan el proyecto e intención de su Autor supramundano; su finalidad es natural, pero impuesta (↗ Vitalismo, Vital [Principio]). — Heterónoma, pero no llevada hasta las últimas conclusiones, es la fundamentación de la finalidad mediante algo «psíquico supraindividual» que se deja indeterminado (entelequias de grupo o especie o ideas universales en sentido platónico).

Nada definido dice la teoría en cuestión acerca de cómo se individualizan en los seres individuales estas entelequias o ideas, las cuales, por lo demás, piden ser explicadas recurriendo a una causa absoluta última, racional y supracósmica que reúna en el conjunto del cosmos todos los grupos e ideas de grupo, causa que nosotros llamamos Dios. —FRANK (HAAS).

a) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles* III, 1-9, 16-24; I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, 1790; *b)* F. ALVERDES, *Leben als Sinnverwirklichung*, 1936; E. BECHER, *Die Fremddienlichkeit der Pflanzengallen und die Hypothese eines überindividuellen Seelischen*, 1917; F. DESSAUER, *Die Teleologie in der Natur*, 1949; R. EISLER, *Der Zweck, seine Bedeutung für Natur und Geist*, 1914; L. J. HENDERSON, *Umwelt des Lebens*, 1914; A. C. MORRISON, *Zufall oder Schöpfung*, 1951; TH. DE RÉGNON, *La métaphysique des causes*,[2] 1906; E. S. RUSSELL, *Lenkende Kräfte des Organischen*, 1943; G. SIEGMUND, *Naturordnung als Quelle der Gotteserkenntnis*, [2]1950; A. TRENDELENBURG, *Der Zweck*, 1925; C. NINK, *Ontologie*; 1952, pp. 302-437; [H. VAN LAER, *Philosophico-Scientific Problems*, Pittsburgh 1953]; *c)* Kant ↗*a)*; M. HARTMANN, *Die philosophische Grundlagen der Naturwissenschaften*, 1948; N. HARTMANN, *Philosophie der Natur*, 1950; del mismo, *Teleologisches Denken*, 1951; F. HEIKERTINGER, *Das Scheinproblem der fremddienlichen Zweckmässigkeit*, en «*Naturwissenschaften*», 1918; E. MAY, *Kleine Grundriss der Naturphilosophie*, 1949; *d)* TH. STEINBÜCHEL, *Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquin*, 1912; J. SEILER, *Der Zweck in der Philosophie des Franz Suárez*, 1936; *e)* J. ROIG GIRONELLA, *Los magnos problemas de la finalidad*, en «Pensamiento» 2 (1946) pp. 295-321.

Finalidad (Principio de). En la filosofía escolástica suele llamarse así la proposición que dice: todo obrar está dirigido a un fin *(omne agens agit propter finem)*; y a veces también esta otra conexa con la primera, pero no equivalente a ella: una tendencia natural no puede ser «vana», carecer de sentido *(impossibile est desiderium naturale esse in vanum)*. Para distinguirlas llamaremos a la primera *principio de apetición de fin;* y a la segunda, *Principio de infrustrabilidad del fin.* Como principios del conocer (↗ Principios del conocimiento) dotados de alcance metafísico, ninguno de los dos puede fundamentarse en la experiencia de la ↗ finalidad, sino únicamente en la intelección a priori de la esencia. El principio de apetición de fin se entiende fácilmente refiriéndolo a todo obrar inmediatamente resultante de la reflexión racional (a lo cual debe observarse que para el obrar de Dios no existe un fin que haya de alcanzarse, sino que la misma divina bondad constituye su motivo [↗ Creación]). Pero también un obrar que no nazca de un modo inmediato de la reflexión racional está, en última instancia, teleológicamente determinado, puesto que procede de un ↗ apetito natural ínsito en el ser natural como fuerza que impulsa una cierta actuación y que, en definitiva, sólo ha de tener su explicación en la mente del Creador que establece los fines.

El principio de infrustrabilidad del fin añade a lo dicho que el fin del apetito natural es asequible, pues dicho apetito sería «vano», carecería de sentido, si se dirigiera a un fin enteramente imposible o si faltaran a la naturaleza de las cosas mismas las disposiciones necesarias para la consecución de dicho fin. Esto no excluye una frustración del apetito en casos particulares, debida, por ejemplo, a fuerzas contraoperantes y por su parte también teleológicamente dirigidas; más aún,

dicha frustración es a menudo necesaria en vista de fines superiores. En los apetitos naturales subordinados, los casos de malogro del fin inmediato pueden incluso ser numerosos (piénsese, v.gr., en el número relativamente pequeño de semillas que llegan a desarrollarse). Se disputa acerca de si el principio de infrustrabilidad del fin es un «principio» en el sentido de una proposición inmediata o casi inmediatamente inteligible. En todo caso, su fundamentación se encuentra en la sabiduría del Creador. — DE VRIES.

a) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, 1-24; *b)* R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le réalisme du principe de finalité*, París 1932 [trad. esp.: *El realismo del principio de finalidad*, 1949]; J. DE VRIES, *Zielsicherkeit der Natur und Gewissheit der Erkenntnis*, en «Scholastik» 10 (1935) p. 484 ss, 11 (1936) p. 52 ss; G. MANSER, *Das Wesen des Thomismus*, [3]1949 [trad. esp.: *La esencia del tomismo*, 1948].

Finito. Según la acepción corriente, finita o limitada es, en primer lugar, una cosa extensa que podría ser todavía mayor, que tiene un *límite*. Limitar es poner límite o término a una perfección o realidad. Denota, pues, ante todo. término, pero incluye le existencia de la propiedad limitada y a la vez la posibilidad de un «más». En lo cualitativo, la palabra finito designa una propiedad material o espiritual en cuanto que permite un aumento intensivo. ↗ Ser finito es un ser en comparación con el cual es posible una mayor plenitud ontológica. De este modo llegamos al concepto empírico «finito» con sólo comparar las cosas entre sí. — En sentido profundo, metafísico, llamamos finito a aquel ente que pertenece todavía a una determinada clase del ser o ↗ categoría. En esta acepción el vocablo se aplica a todo ser creado. Según el ↗ cartesianismo y el ↗ ontologismo, la idea de lo metafísicamente finito supone ya la de ↗ infinito como el concepto negativo supone el positivo. Más acertadamente cabría decir quizá que ambos brillan para nosotros simultáneamente.

Acerca de la interna constitución del ente finito, dominan dentro de la escolástica dos opiniones principales, cada una de las cuales invoca en su favor la autoridad de *Santo Tomás de Aquino*. Según la doctrina neotomista, el ser, en sí infinito, es limitado por la relación a un *principio de limitación*, real distinto de él: la esencia potencial. Las criaturas finitas ocupan un lugar tanto más elevado en la escala del ser cuanto menos de ↗ potencia hay en ellas. — Según *Suárez*, en cambio, es superfluo tal principio limitativo realmente distinto. El ser puede limitarse por sí mismo porque el ↗ acto no dice de sí infinitud positiva, sino que únicamente prescinde de toda limitación. Las cosas finitas, según él, están compuestas sólo metafísicamente del ser que, conforme a su naturaleza, prescinde de límites y de la potencia limitante o esencia. Dicho en otras palabras: un ente finito determinado no es, por así decirlo, un recorte del Ser divino, sino una particular imitación suya. He ahí por qué el ↗ suarismo ve en la ↗ contingencia la propiedad fundamental de la cosa finita, y el ↗ tomismo, en cambio, la ve en la composición real de esencia y existencia. A esta diferencia corresponde también una distinta estructura de la demostración de Dios. — RAST.

a) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, c. VI; L. DE RAEYMAEKER, *La structure métaphysique de l'être fini*,

en «Revue Néoscolastique de Philosophie» 33 (1926); A. ANTWEILER. *Unendlich*, 1937; M. RAST, *Welt und Gott*, 1952; J. ITURRIOZ, *Lo finito y la nada*, en «Actos del I Congreso Nacional de Filosofía», Mendoza (Argentina) 1950, pp. 792-797; del mismo: *El hombre y su metafísica*, 1943; C. OTTAVIANO, *Metafisica dell'essere parziale*, Padua 1947]; *c)* C. ISENKRAHE, *Untersuchungen über das Endliche und Unendliche*, 1920; W. JAMES, *A Pluralistic Universe*, 1909; *d)* [H. HEIMSOETH, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental* (trad. esp.), 1928]; *e)* O. ZIMMERMANN, *Ohne Grenzen und Enden*, 1923.

Físico. El término «físico» no proviene de física, sino de φύσις = ↗naturaleza. De ahí que algunas veces equivalga a «natural». Sin embargo, no siempre se usan paralelamente. El significado del vocablo «físico» se define enfrentándolo con otros.

En sentido muy amplio físico (1) expresa lo real y capaz de realidad, oponiéndose a lo meramente representado, intencional, conceptual, abstracto (así, v.gr., el cuerpo físico frente al matemático representado sólo según sus dimensiones). Sin embargo, puesto que la realidad no se agota en el mundo de la experiencia, lo físico (2), en acepción estricta, se distingue de lo metafísico (↗Metafísica) como inexperimentable. Físico (2) designa, por lo tanto, lo que puede hallarse en la experiencia interna o externa y está sometido a sus leyes. El significado de lo físico (3), tomado en oposición al espíritu (a la libertad, a la moral, a lo ético), se restringe todavía más. Expresa entonces lo somático o lo psíquico en cuanto determinado por el cuerpo, v.gr.: dolor físico. En acepción restringidísima, lo físico (4), considerado como lo exclusivamente corpóreo, material, perteneciente a la experiencia externa, se opone a todo lo psíquico. —BRUGGER.

Artículo «Physisch», en R. EISLER, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* II, [4]1929; artículo «Physique», en A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, París [5]1947.

Forma. (En latín: *forma*, en griego: μορφή.) Esta palabra designa (1) originariamente la configuración exterior, el contorno, la figura, la estructura visible de un cuerpo. Como que la forma en este sentido ofrece dentro del mundo corpóreo una importante base de diferenciación y determinación, la «*morfología*» le dedica especial atención. Con este significado primitivo guarda conexión una segunda acepción (2), según la cual, forma es la expresión exterior, regulada por normas de validez universal, de un pensamiento o de una decisión de la voluntad, aplicándose en especial dicho nombre a la índole y modo legalmente determinados de un acto jurídico (v.gr.: de un testamento). En este sentido, una demostración «en forma» es aquella en que cada uno de sus pasos y la articulación lógica de los mismos resaltan claramente en la formulación oral.

Porque la configuración, la forma (1) caracteriza mejor que, por ejemplo, el color, las distintas especies de cosas, la filosofía, señaladamente desde *Aristóteles*, da metafóricamente el nombre de forma al fundamento esencial interno de la peculiaridad específica de los seres. La forma en esta acepción (3), la *forma esencial (forma substancial)*, se contrapone, en los cuerpos a la materia ↗(Hilemorfismo). Es el principio substancial del ser propio específico y del obrar teleológico

(entelequia) (↗ Dinamismo). En los seres vivos la forma es el ↗ alma o el principio vital (↗ Vital [Principio]). La forma es, pues, sólo una parte esencial del ente total; parte que es forma incapaz de existencia separada, tratándose de animales y plantas; y que es forma «*subsistente en sí*», es decir, capaz de existir separadamente, en el caso del alma espiritual del hombre. Por último, el espíritu puro es «*forma pura*» o sea una forma que, esencialmente separada de la materia, constituye por sí sola un todo.

De la composición substancial de los cuerpos integrados por materia y forma, la palabra forma se trasladó a toda composición constituida por un substrato determinable (no necesariamente corpóreo), es decir, la materia, y un principio determinante: la forma (4). El par de conceptos materia-forma se acerca así al par: ↗ potencia ↗ acto. Según esta acepción, todo accidente, en oposición a la substancia, puede denominarse *forma accidental. Santo Tomás,* oponiendo la existencia a la esencia, da a aquélla el nombre de forma, más aún, la designa como lo más formal (máxime formale). En lógica, los conceptos del sujeto y del predicado se llaman materia del ↗ juicio, designándose al «es», por el cual tales conceptos pasan a constituir la relación judicativa, como forma de aquél. Frente a dicha forma siempre igual, la materia del juicio es su «contenido» mudable. Lo mismo cabe decir respecto al raciocinio. En el campo de la ética, el deber, el carácter obligatorio del bien, recibe el nombre de forma de la ley moral, considerándose los diversos valores éticos como materia o contenido de la misma. — En todos estos casos la forma se contrapone a una materia determinada ya por su parte. Otras veces a la forma (5) opónese un ↗ sujeto enteramente indeterminado, el cual, en cuanto «este» individuo, viene considerado como «soporte» último que «tiene» todas las determinaciones ontológicas o formas. Forma en este sentido, es, v.gr.: la naturaleza humana, de la que se dice que tal o cual individuo (v.gr.: Pedro) la «tiene». La forma en esta acepción no coincide con la forma (3) como parte esencial. Mientras ésta es sólo el alma, a la naturaleza humana pertenece indudablemente también el cuerpo, o bien, la materia en general. Muchos distinguen la forma en este sentido, llamándola «*forma metafísica*», de la forma «*forma física*», parte esencial. La forma así entendida constituye sobre todo el fundamento de la cognoscibilidad del ente frente al sujeto individual siempre envuelto para nosotros en una cierta oscuridad.

Todas las formas citadas (1-5) son *formas del ser;* se les enfrenta la *forma del conocimiento* (6) *(imagen cognoscitiva, species)*, forma ya sensible, ya intelectual. En ella el objeto representado no posee existencia alguna real, sino ↗ intencional. Cuando como contenido de la imagen cognoscitiva se señala la forma del objeto, no hay que pensar, en primer término, en la forma esencial (3), sino en lo formal tomado en sentido más lato (4 y 5), que, como se ha dicho, es el fundamento de la cognoscibilidad. Tampoco la materia o sujeto queda enteramente excluida de la representación, puesto que es coaprehendida en la percepción sensorial y en el concepto ↗ concreto. ↗ Hilemorfismo.

II. El término español «forma» suele utilizarse también como tra-

ducción del vocablo alemán *Gestalt*. En esta acepción forma es la totalidad estructurada de datos sensoriales (y, en sentido metafórico, también intelectuales) dispuestos, ya espacialmente (v.gr.: figuras matemáticas, cuadros), ya de modo rítmico-temporal (v.gr.: melodías). La moderna *psicología de la forma (Gestaltpsychologie)* subraya con razón en nuestras vivencias sensoriales el primado de la totalidad estructural o formal sobre la vivencia de las partes. En primer lugar, el todo formal es «más que las partes», en cuanto que la *percepción de la forma* no se identifica con la mera suma de las impresiones parciales. El ↗ todo, en cierta manera, no depende de las partes en cuanto que continúa perceptible como tal o cual conjunto formal aun cuando ellas sufran cambios (v.gr.: así ocurre al trasponer a tono distinto una melodía o reproduciendo sólo con golpes su ritmo melódico). El todo es «antes que las partes», en cuanto que nosotros no percibamos primero las partes de una totalidad para luego juntarlas a modo de mosaico, sino que la primera percepción ofrece un todo (aunque difuso) del que luego se destacan las partes diferenciadas para, finalmente, ser otra vez vistas en un conjunto claro y estructurado. Por último, el todo está «sobre las partes» en cuanto que el modo como éstas son percibidas por nosotros se halla condicionado múltiplemente por su función en el conjunto y por la percepción de éste (v.gr.: las partes de un rompecabezas, una mancha descolorida de un cuadro como «ardiente sol del desierto»).

La investigación en el campo de la psicología de la forma, tal como se establece desde 1912 después de las primeras investigaciones de *Chr. v. Ehrenfels* (1890), pregunta entre otras cosas, si nuestra percepción de la forma tiene lugar simplemente en virtud de estructuras excitantes correspondientemente «formadas» *(Wertheimer)* o de reparticiones de la atención que se disponen como «función secundaria» sobre la suma de impresiones sensoriales *(Meinong)* o de percepciones intelectuales de relación (así dice a veces *Lindworsky)*. Contra la primera opinión habla el hecho de que existe diversidad de percepción formal permaneciendo igual la estructura excitante; contra la última, el hecho de que también los seres puramente sensitivos tienen vivencia de la formación o estructuración y del cambio de forma. En la percepción humana de la forma podrían de ordinario colaborar muy bien estructura excitante, funciones secundarias y también una trama intelectual. — La especial importancia histórico-psicológica de la psicología de la forma reside en que condujo a reflexionar más intensamente sobre el carácter totalitario de todas las vivencias anímicas y a insertar las vivencias particulares en la totalidad estructurada de la personalidad (psicológica) humana. — Sobre la «forma del pensar», ↗ Sensualismo. — I. DE VRIES — II. WILLWOLL.

a) ARISTÓTELES, *Física*, 1; *Metafísica*, 7-8; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*; *b)* G. V. HERTLING, *Materie und Form*, 1871; J. GEYSER, *Eidologie*, 1921; E. J. WATKIN, *A Philosophy of Form*, Londres 1938; *d)* E. ROLFES, *Die substantielle Form und der Begriff der Seele bei Aristoteles*, 1896; *e)* D. FEULING, *Hauptfragen der Metahpysik*, [2]1949; [F. VAN STEENBERGHEN, *Ontología* (trad. esp.) 1957; L. DE RAEYMAEKER, *Filosofía del ser* (trad. esp), 1956]. — II. CH. VON OHRENFELS, *Gestaltqualitäten*, en «Vierteljahreschrift fur wissenchaftlicher Philosophie» 14 (1890); F. VON

BRUNSWIG, *Prinzipienfragen der Gestaltpsychologie*, en *Beiträge zur Problemgeschichte der Psychologie, Bühler-Festschrift*, 1929; K. BÜHLER, *Die Gestaltwahrnehmung*, 1913; W. KÖHLER, *Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand*, 1920; W. BURKAMP, *Die Struktur der Ganzeiten*, 1929; O. KLEMM-H. VOLKELT-K. VON DÜRCKEIM, *Ganzeit und Struktur*, en *Krueger-Festschrift*, 1934; F. WEINDHANDL, *Gestaltanalyse*, 1929; A. WENZL, Apéndice a: A. HÖFLER, *Psychologie*, ²1930; D. KATZ, *Gestaltpsychologie*, ²1948 [trad. esp.: *Psicología de la forma*]; [WILLIS D. ELLIS, *A source Book of Gestalt Psychology*, Londres 1938; P. GUILLAUME, *La Psychologie de la Forme*, París 1937 (trad. esp.: *Psicología de la forma*, 1947); F. PALMÉS, *La psicología guestaltista: Introducción a su estudio crítico*, en «Pensamiento» 1 (1945) pp. 31-61; *Fundamentos de hecho de la psicología guestaltista*, ibid. 2 (1946) pp. 5-32; *La teoría de la forma «Gestalttheorie»*, ibid. 3 (1947) pp. 21-57; *La percepción de la forma a la luz de la psicología aristotélico-tomista*, ibid. 3 (1947) pp. 147-171].

Fuerza significa capacidad para obrar, para producir algo; denota, por lo tanto, capacidad de ↗acción, ↗potencia activa. Es un ↗accidente de la substancia dotada de poder operativo y ↗causa próxima de su ↗actividad. Su existencia se infiere en virtud del principio de causalidad (↗Causalidad [Principio de]). La ocasión concreta para formar el concepto de fuerza es la manifestación y esfuerzo dinámicos vitalmente experimentables. La fuerza se da en todos los dominios del ser: en lo espiritual, en lo puramente vital y en lo material. Las fuerzas actuantes en la naturaleza inorgánica entre los distintos cuerpos son concebidas, en la mayoría de los casos, por analogía con las fuerzas espirituales y musculares experimentables, aunque sin corresponderles vitalidad. Las fuerzas insertas en los objetos naturales, actúan necesariamente y constituyen la base de las ↗leyes naturales. — Conforme al lenguaje corriente en la ciencia natural, fuerza significa la causa a que se debe la variación del estado de movimiento de un cuerpo. Esta definición está incluida en la ley de inercia (↗Movimiento). — Según *Leibniz*, la fuerza dirigida teleológicamente es constitutiva de la substancia. Las ↗mónadas son en sí centros inextensos de fuerza, que sólo por su acción producen en los cuerpos las formas geométricas extensas. — JUNK.

SCHWERTSCHLAGER, *Philosophie der Natur* I, ²1922, pp. 105-110; J. SEILER, *Philosophie der unbelebten Natur*, Olten 1948, pp. 127-129; B. BAVINK, *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften*, ⁹1949, pp. 1-275.

Función. Desde el punto de vista matemático (1) este término denota una relación entre magnitudes variables que guardan entre sí determinada dependencia, de tal manera que a un valor de la una corresponda unívocamente un valor de la otra: $y = f(x)$, o sea, «y» es una función de «x». Reciben así expresión matemático-cuantitativa las relaciones de dependencia existentes en la naturaleza que se manifiestan en las leyes de la misma; sin embargo, estas relaciones no son únicamente funcionales, sino también causales (↗Causalidad [Ley de]). En la ↗logística las relaciones lógicas se representan en forma de funciones matemáticas. — (2) Desde el punto de vista fisiológico, denomínase función la manera de actuar y el trabajo de los órganos, del ↗organismo, del alma y de sus facultades (función del cerebro, del hígado, etc.; función

del pensamiento). Los sentimientos elementales se explican como *placer o desagrado funcionales*, es decir, mediante los correspondientes modos de «funcionar» de los procesos fisiológicos. — (3) *Kant* entiende por función «la unidad de la acción, que consiste en ordenar diversas representaciones bajo una común». Resultado de tales funciones son los conceptos, mediante los cuales se llevan a cabo los juicios. «Todos los juicios son funciones de la unidad entre nuestras representaciones.» — JUNK.

KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (*Transzendentale Analytik* 1 B, 1 Hauptst., 1 Abschnitt); KLEIN, *Elementarmathematik vom höheren Standpunkte aus* I, [3]1924, pp. 215-223 [trad. esp.: *Matemática elemental desde un punto de vista superior* I, 1927]; LINDWORSKY, *Experimentelle Psychologie*, [4]1927, p. 128 s [trad. esp.: *Psicología experimental descriptiva y teórica*, [2]1935]; N. HARTMANN, *Philosophie der Natur*, 1950, p. 401 s.

Gnoseología. En sentido lato, la gnoseología (1) comprende tanto las investigaciones psicológicas sobre la producción y esencia del ↗ conocimiento humano como las investigaciones críticas acerca de su validez. Incluso puede atribuírsele una *metafísica del conocimiento* que estudie el conocer humano en el contexto total del ente. Tomado el término en sentido estricto, (2), gnoseología equivale a *crítica del conocimiento*. En este caso, hablando en general, es la investigación filosófica de la ↗ validez objetiva de nuestro conocimiento. A diferencia de la ↗ lógica, no considera únicamente las condiciones de validez fundadas en las relaciones de los contenidos de pensamiento entre sí, sino que plantea la última y decisiva cuestión acerca de la validez «objetiva» de dichos contenidos, es decir, de su validez con respecto al ↗ objeto, o, si sólo se denomina «conocimiento» el pensar válido, el problema de la posibilidad del conocimiento en general. Puesto que el deseo de saber del hombre cuya inteligencia no ha sido deformada se dirige naturalmente al ente, como objeto principal del conocimiento, y, por otra parte, la validez del conocimiento del ente constituye la ↗ verdad y el saber que versa sobre la verdad, la ↗ certeza, el problema puede ya desde un principio plantearse en forma más determinada como cuestión acerca de la verdad y de la certeza de nuestro conocimiento. Así, la gnoseología será la investigación filosófica de la *aptitud* de nuestra razón *para la verdad* y a la vez de los *límites del conocimiento*: ¿podemos estar ciertos de la verdad de nuestro pensar? ¿hasta qué punto se extiende esta posibilidad?

En el desarrollo histórico de la filosofía estos problemas no se han planteado desde el comienzo, sino que la inquisición filosófica, ingenuamente confiada en la fuerza de la razón, se volvió hacia el ente mismo, y sólo cuando la confusa oposición de opiniones hizo patente toda la dificultad de la empresa se siguió en el sujeto cognoscente la reflexión acerca de las condiciones de la verdad y de la certeza. Investigaciones aisladas de esta naturaleza no faltan tampoco en la Antigüedad y la Edad Media; basta recordar la doctrina aristotélica de la abstracción, la refutación que *San Agustín* hace del ↗ escepticismo recurriendo a la autoconciencia, y la controversia medieval sobre los universales. Pero sólo en la Edad Moderna, señaladamente desde *Descartes*, se llega a tratar de un modo coherente la totalidad de los problemas. En los si-

glos XVII y XVIII estas investigaciones se hallan dominadas por la antítesis entre ↗ racionalismo y ↗ empirismo. El ↗ criticismo de *Kant* intenta juntar en unidad interna estas opiniones antitéticas, pero abandonando parcialmente la concepción realista fundamental. Desde entonces la lucha de la gnoseología está determinada, sobre todo, por la oposición entre ↗ realismo e ↗ idealismo.

El *método* empleado en la investigación gnoseológica significa ya frecuentemente una decisión previa en favor de una dirección determinada. Si, por ejemplo, se escoge el método puramente psicológico, ello denota, casi siempre, que, en última instancia, la validez del conocimiento se hace depender de la normal realización de las procesos cognoscitivos, o sea ↗ psicologismo y, en consecuencia, ↗ relativismo. En cambio, un método puramente lógico (o ↗ «trascendental») que pretende llegar a una solución con sólo separar lo necesario de lo accidental en los contenidos de conciencia, se enlaza internamente con una concepción idealista del conocer. Si la verdad ha de poder ser captada en sentido realista, la gnoseología debe tratar de encontrar un caso en que la concordancia de pensar y ser sea vivida de un modo inmediato, en que, por lo tanto, el ente mismo se revele directamente. *San Agustín*, mucho tiempo antes que *Descartes*, vió ya que este caso singular se daba en nuestro conocimiento acerca del propio ser, pensar y amar (↗ Conciencia). Esta circunstancia hace indispensable para la gnoseología el «*método introspectivo*», es decir, el método de la observación interna.

La gnoseología es básica para todas las ciencias y también para las demás partes de la filosofía, porque investiga las condiciones de validez de todas ellas. No disputa a la metafísica su rango de ciencia fundamental, puesto que, por lo menos en sus sectores principales, no es otra cosa que, *metafísica fundamental* llevada a la esfera de la conciencia refleja. La gnoseología suele recibir también los nombres de: *teoría del conocimiento*, *noética* (teoría del pensamiento), *epistemología* (teoría del saber) y *criteriología* (teoría de los criterios, es decir, de los signos característicos de la verdad). — DE VRIES.

a) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*; *b)* J. KLEUTGEN, *Die Philosophie der Vorzeit* I, [2]1878 [trad franc.: *La philosophie scolastique*, París 1868]; D. MERCIER, *Critériologie générale*, Lovaina [8]1923 [trad. esp.: *Criteriología*, 1936, 2 vols.]; P. COFFEY, *Epistemology*, Londres 1917; J. GEYSER, *Erkenntnistheorie*, 1922; J. DE TONQUÉDEC, *La critique de la connaissance*, París 1929; M. D. ROLAND-GOSSELIN, *Essai d'une étude critique de la connaissance*, París 1932; J. ENGERT, *Die Erschliessung des Seins*, 1935; J. DE VRIES, *Denken und Sein*, 1937 [trad. esp.: *Pensar y ser*, [2]1953]; C. NINK, *Sein nnd Erkennen*, 1938; E. T. TOCCAFONDI, *La ricerca critica de la realtà*, Roma 1941; F. VAN STEENBERGHEN, *Epistemología*, [trad. esp.] 1956; A. BRUNNER, *Erkenntnistheorie*, 1948 [ed. franc.: *La connaissance humaine*, París 1943]; [E. JACQUES, *Introduction au problème de la connaissance*, Lovaina 1953]; *c)* J. VOLKELT, *Gewissheit und Wahrheit*, 1918; N. HARTMANN, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, [3]1941 [trad. franc.: *Principes d'une métaphysique de la connaissance*, París 1947]; J. HESSEN, *Erkenntnistheorie*, 1926 [trad. esp.: *Teoría del conocimiento*, 1932]; del mismo: *Lehrbuch der Philosophie* I: *Wissensehaftslehre*, 1947 [trad. esp.: *Tratado de filosofía*, t. I: *Lógica y Teoría del conocimiento*, 1957]; A. MESSER, *Einführung in die Erkenntnistheorie*, [3]1927; R. HÖNIGSWALD, *Grundfragen der Erkenntnistheorie*, 1931; C. STUMPF, *Erkenntnislehre*, 1939-1940;

H. SCHLÖTERMANN, *Erkenntnistheorie*, 1947; TH. LITT, *Denken und Sein*, 1948; G. KROPP, *Erkenntnistheorie* I, 1950; *d)* R. HÖNIGSWALD, *Geschichte der Erkenntnistheorie*, 1933; TH. BALLAUF, *Das gnoseologische Problem* (textos), 1949; J. GEYSER, *Die Erkenntnistheorie des Aristoteles*, 1917; P. WILPERT, *Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thomas von Aquin*, 1931; G. ZAMBONI, *La gnoseologia di San Tommaso*, Verona 1934; R. MESSNER, *Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Scotus*, 1942; J. M. ALEJANDRO, *La gnoseología del Doctor Eximio*, 1948; B. JANSEN, *Geschichte der Erkenntnislehre in der neueren Philosophie*, 1940; E. VON ASTER, *Geschichte der neueren Erkenntnistheorie*, 1921; E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, [3]1922-1923 [trad. esp. del vol. IV: *El problema del conocimiento, de la muerte de Hegel a nuestros días*, 1948]; G. VAN RIET, *L'épistémologie thomiste*, Lovaina 1946; [L. J. WALKER, *Theories of Knowledge*, 1910]; *e)* J. FISCHL, *Die Wahrheit unseres Denkens*, 1946; J. B. LOTZ-J. DE VRIES, *Die Welt des Menschen*, [2]1951, pp. 31-106 [trad. esp.: *El mundo del hombre*, 1954].

Guerra es la lucha que de manera violenta y con derramamiento de sangre se lleva a cabo entre ↗ estados independientes. En la cuestión relativa a la licitud moral de la guerra hay que distinguir: 1.°, si la guerra en general puede ser lícita y, 2.°, si se garantizan las condiciones requeridas. 1.° En general, la guerra no es necesariamente ilícita. Si el Creador en virtud de la ley moral natural quiere que los pueblos se organicen en estados, debe proporcionar también los medios para ello. Entre éstos se cuenta no sólo el derecho a aplicar en el orden interior la pena de muerte (↗ Muerte [Pena de]) al conculcador de las normas jurídicas, sino igualmente el derecho de autodefensa o de legítima defensa contra el enemigo exterior que ataca injustamente al estado, así como también la reconquista del derecho lesionado. Negar ese derecho de legítima defensa concedido por el derecho internacional natural no haría más que robustecer al agresor codicioso y carente de frenos morales y poner en peligro la verdadera paz de las naciones. Ésta requiere el derecho y, dado el caso, la obligación de defenderse. 2.° Sin embargo, para la licitud ética de una guerra existen una serie de condiciones: injusticia real, cierta y grave, imposibilidad de defender sus justas demandas por vía pacífica (tribunal de arbitraje, etc.), perspectiva y esperanza de éxito, evitación de todo perjuicio inútil a terceros inocentes, etc. Si se cumplen tales condiciones, los otros daños inevitables deben cargarse en cuenta al agresor injusto, no a quien se defiende. La justa defensa del bien público prevalece sobre el derecho del agresor al cuerpo y a la vida, y también sobre el riesgo que puede correr la vida de los propios súbditos. Únicamente es ilícita la matanza injusta. Mas porque también una guerra hecha con la moderna técnica bélica trae consigo espantosos sufrimientos y daños morales, se hace acreedor al más alto reconocimiento el sano movimiento en favor de la paz o *pacifismo moderado* mediante la difusión del verdadero espíritu pacífico, el fomento de la comprensión entre los pueblos, etc., pacifismo que actúa en favor de la paz sin negar, incluso en la época actual, la licitud fundamental de la guerra. Ha de rechazarse el *pacifismo extremado* que defiende el repudio radical del servicio militar. — SCHUSTER.

a) F. DE VICTORIA, *Relectio de iure belli*, 1593; SUÁREZ, *De bello*: *De charitate*, disp. XIII; H. GROTIUS, *De iure belli ac pacis*, 1625; *b)* *Códigos de Ma-*

linas, trad. por I. González, 1954 (Código de moral internacional); M. DE SOLAGES *La théologie de la guerre juste*, 1946; [Y. DE LA BRIÈRE, *El derecho de la guerra justa*, 1944; L. LE FUR, *Précis de droit international public*, París [3]1937; G. R. DE YURRE, *Justicia en la guerra y en la paz*, 1942]. — J. B. SÄGMÜLLER, *Papst, Völkerrecht und Volkerfriede*, 1924; F. STRATHMANN, *Weltfriede und Weltkirche*, 1924; *c)* C. VON CLAUSEWITZ, *Vom Kriege* (ed. Sinnebach), [14]1933; *d)* R. REGOUT, *La doctrine de la guerre juste de St. Augustin à nos jours*, 1935; H. KIPP, *Moderne Probleme des Kriegsrechts in der Spätscholastik*, 1935; [E. GUERRERO, *La verdadera doctrina de Suárez sobre el derecho a la guerra*, en «Pensamiento» 4 (1948), núm. extraord., pp. 583-601; M. FRAGA IRIBARNE, *Luis de Molina y el derecho de la guerra*, 1947]; *e)* V. CATHREIN, *Moralphilosophie* II, [6]1924 [trad. it. de la 5.ª alem.: *Filosofia morale*, Florencia 1913-1920]; [G. MÁRQUEZ, *Filosofía moral*, 2 vols., [5]1943].

Habituación es primeramente (1) la adaptación de un ser vivo a los datos del ambiente de tal modo que éste no ejerza ya ninguna influencia perturbadora; en este sentido la habituación se da ya en el dominio puramente biológico (v.gr.: una planta se acostumbra a nuevas circunstancias climatológicas). En acepción algo diferente háblase de habituación (2) cuando mediante el hacer consciente se fomentan determinados modos de comportamiento, de suerte que son preferidos de manera estable («habituarse a algo»); el resultado de tal habituación es un *hábito* (lat.: *habitus)*. La habituación (2) se construye sobre ↗disposiciones existentes, y con la conjugación de influencias ambientales y toma de posición respecto a éstas, de influjo excitante y respuesta a la excitación, hace, estableciendo favorables asociaciones y complejos, más fáciles, rápidas y perfectas determinadas operaciones de las disposiciones (↗Instintos, Disposiciones del espíritu). Donde un hábito adquirido retrocede por el desuso, rápidamente vuelve a adquirirse en virtud del efecto posterior ejercido por aquél. Mediante habituaciones contrarias, puede refrenarse un hábito adquirido aunque permanecen las inclinaciones y aptitudes resultantes de él. Para establecer hábitos cabales es importante que, sobre todo al principio, se les prepare con actos correctos (v.gr.: correcta pronunciación desde los comienzos en el aprendizaje de un idioma) y que el establecimiento de los pertinentes complejos sea sentimentalmente matizado de manera positiva y, dado el caso, vivencialmente impresionante.

Apenas hay que encarecer la importancia y fuerza de la habituación en el conjunto de la vida anímica: desde el aprendizaje de los movimientos elementales en el andar y hablar, etc., hasta la técnica más perfecta de los oficios y artes, en las formas de vivencias valorales, de hábitos del pensamiento, en el dominio de las pasiones, en toda la formación del carácter. La habituación a lo correcto debe empezar ya temprano en el niño pequeño, pues, de lo contrario, por espontáneo autoacostumbramiento fórmanse complejos que oponen obstáculos duraderos a la educación posterior y a veces a la autoeducación a lo largo de la vida. Sin embargo, la habituación únicamente alcanza su pleno valor cuando no sólo resulta un *adiestramiento* exterior (es decir, una habituación puramente asociativa), como en los animales amaestrados, sino que es emprendida y ejercitada activamente por el educando, según su madurez, sobre la base de complejos motivales capa-

ces de moverle a un interno «tomar parte» aun sin influjo exterior e incluso en lo futuro. La habituación de mero aprendizaje puede perder su eficacia muy pronto. — WILLWOLL.

J. LINDWORSKY, *Willenschule*, [13]1927 [trad. esp.: *El poder de la voluntad*, [2]1943]; F. ZEUGNER, *Das Problem der Gewöhnung in der Erziehung*, 1929; [J. DWELSHAUVERS, *Tratado de psicología*, 1930; T. URDÁNOZ, *La teoría de los hábitos en la filosofía moderna*, en «Revista de filosofía», 13 (1954) pp. 89-124]; ↗Asociación, Complejo, Educación.

Hecho. Con este término (correspondiente al alemán «Tatsache») se designa un ↗objeto de juicio (Sachverhalt) concreto, perceptible, una cosa y sus relaciones en conexión eficiente concreta. Todo hecho pertenece al orden de la realidad. Sin embargo, los hechos no agotan el ámbito de los objetos de juicio ↗objetivos. Entre éstos se cuentan también las puras relaciones esenciales. Ciencias de hechos (en oposición a ciencias de esencias) son aquéllas cuyo objeto está constituido por hechos experimentales. Por consiguiente, no toda ciencia se funda en hechos; pero sí en objetos de juicio objetivos. — (↗Positivismo, Experiencia, Realidad). — BRUGGER.

Hedonismo. Doctrina según la cual el placer determina el valor ético de la acción. Al mismo tiempo se presupone que, en general, el hombre obra sólo por el placer. Defensores del hedonismo son *Demócrito*, *Arístipo de Cirene*, *Eudoxo*, *Epicuro* y el ↗materialismo. Para el hedonismo los preceptos éticos son únicamente reglas empíricas prudentemente trazadas, mediante las cuales el hombre queda defendido lo mejor posible de los sentimientos de disgusto y permanece abierto a las alegrías de la vida. — El supuesto de que el hombre obra exclusivamente por el goce es indemostrado y contradictorio. El valor ético, el bien, no se reduce a una mera sublimación del placer. El goce y la satisfacción son un aliciente o un eco de la perfección de la personalidad y del ser alcanzada en la acción buena. Los deberes más sublimes y serios exigen a menudo la renuncia al gusto. El valor ético y la satisfacción son con frecuencia contrapuestos. ↗[32, 38, 40, 47]. — SCHUSTER.

b) H. GOMPERZ, *Kritik des Hedonismus*, 1898; M. WITTMANN, *Ethik*, 1923, p. 60 ss; J. MAUSBACH, *Die Ethik des heiligen Augustinus* I, [2]1929, p. 58 ss, 241 ss; [J. LECLERCQ, *Les grandes lignes de la philosophie morale*, [2]1954 (trad. esp.: *Las grandes líneas de la filosofía moral*, 1956)]; *c)* F. PAULSEN, *Ethik*, 1921; *d)* H. MEYER, *Geschichte der abendländischen Weltanschauung* I, 1947; *e)* V. CATHREIN, *Moralphilosophie* I, [6]1924 [trad. ital. de la 5.ª alem.: *Filosofia morale* Florencia 1913-1920].

Herencia. Todos los organismos están en conexión generadora. Se parecen a los organismos de los padres de conformidad con su especie, y de ordinario se les asemejan también en diversas cualidades individuales. En cuanto que éstas no son debidas a las influencias del ambiente se las denomina hereditarias. La herencia es, pues, el hecho de que los organismos, con su generación y en virtud de su descendencia, reciben ciertas cualidades individuales. Los descubrimientos de *Mendel* mostraron que en el *cruzamiento*, es decir, en la fecundación de gérmenes paternos específicamente distintos, se verifican determinadas *leyes de la herencia*. De ellas resulta que hay que

distinguir entre la *figura aparencial (fenotipo)* exterior y la *figura hereditaria (genotipo)* oculta: un carácter que en una generación no aparece puede, no obstante, determinar la forma aparencial de la próxima. Sin embargo, la disposición hereditaria nunca es lo único decisivo para la configuración de un organismo. Un papel co-determinante lo desempeña el ambiente y probablemente también el protoplasma del óvulo materno. La disposición hereditaria deja siempre libre un espacio en el que luego pueden actuar las influencias ambientales. Según las investigaciones realizadas hasta hoy, los caracteres adquiridos positivos no se transmiten por herencia. No ocurre así con las lacras adquiridas. Si son tales que han atacado al plasma germinal pueden transmitirse hereditariamente. Lo que se ha fijado por la herencia no puede modificarse por variaciones paulatinas, pero sí por saltos hereditarios repentinos, por las denominadas mutaciones (↗ Evolucionismo).

Las leyes de la herencia se verifican en las plantas, en los animales y en el hombre. También está bien cimentado el hecho de la *herencia psíquica*. El problema reside en saber cómo se lleva a cabo y hasta dónde se extiende. Hay que descartar del ↗ alma, indivisible, una generación de la vida espiritual. Con ella se elimina asimismo la herencia de las facultades espirituales. Pero la vida anímica depende no poco de la organización material del cuerpo (↗ Alma y Cuerpo [Relación entre]). Aquí hay lugar también para la herencia psíquica. Pero no cabe pensar que se hereden virtudes o vicios constituidos. Transmítense sólo ciertos modos fundamentales de reacción somático-anímica. Mucho de lo que se considera hereditario es debido al ambiente y a la educación. La herencia fija al hombre unos límites más allá de los cuales no puede pasar; pero dentro de ellos es libre. Al mismo tiempo, le señala la tarea en que debe probar su temple. Prescindiendo de casos patológicos de impedimento de la libertad, en manos de ésta se encuentra (↗ Libertad de la voluntad) el ceder o resistir al impulso de una disposición hereditaria funesta. — BRUGGER.

a) G. MENDEL, *Abhandlungen*, en «Klassiker der exakten Naturwissenchaften» n.° 121; *b)* BAUR-FISCHER-LENZ, *Grundriss der menschlichen Erblichkeitslehre und Rassenhygiene*, [5]1940; A. KÜHN, *Grundriss der Vererbungslehre*, [2]1950; H. MUCKERMANN, *Eugenik*, 1934; G. PFAHLER, *Vererbung und Schicksal*, 1932; W. SCHÖLLOEN, *Vererbung und sittliche Freiheit*, 1936 [S. ALVARADO, *Biología general* II, 1946-1952]; *e)* A. NEUBERG, *Weltbild der Biologie*, [3]1942, pp. 37-46; [J. PUJIULA, *Problemas biológicos*, 1941].

Hilemorfismo. Recibe este nombre la teoría, elaborada primero por *Aristóteles* y ampliada posteriormente en la filosofía escolástica, relativa a la composición de los cuerpos, que son todos naturales, los cuales están integrados por ↗ materia (ὕλη) y ↗ forma (μορφή) en calidad de componentes esenciales unidos para constituir una unidad natural. Como cuerpos que, compuestos de esta manera, constituyen una unidad suelen considerarse los elementos, los compuestos verdaderamente tales *(mixta)*, los vegetales, los animales y el hombre. Opuestos al hilemorfismo son, de una parte, el ↗ atomismo y el ↗ dinamismo filosófico-natural, los cuales admiten un único fundamento esencial de los cuerpos, y de otra, el ↗ dualismo unilateral que supone en el ser vivo o al menos en el

hombre dos entes unidos sólo mediante una interacción accidental y, por lo demás, independientes. El hilemorfismo se denomina también *sistema peripatético*, al igual que los seguidores de Aristóteles fueron llamados *peripatéticos* calificativo derivado de *περίπατος*, el paseo en que aquél enseñaba. La hipótesis de la unidad integrada por dos constitutivos surgió en Aristóteles del problema filosófico-natural del ↗ devenir en el mundo corpóreo. La observación cotidiana señala en la naturaleza cambios y transformaciones de los cuerpos, los cuales, por lo menos según las apariencias, producen algo de especie enteramente diversa. Tales procesos, v.gr.: la evaporación del agua, son interpretados por Aristóteles (en la mayoría de los casos precipitadamente) como *devenir substancial*, como *cambios substanciales;* es decir, se trata en ellos no de meros cambios en la posición de las partículas más pequeñas o de variaciones de su estado de movimiento, sino de la producción de ↗ substancias corpóreas nuevas, específicamente diversas; por ejemplo: del agua se origina el «aire». Por eso, Aristóteles, para designar tales nuevas producciones emplea también en el campo de lo inorgánico el vocablo «generación» *(generatio, γένεσις)*, que significa, por lo tanto, producción de una nueva substancia a partir de otra existente; inversamente, llama *corruptio (φθορά)* al perecimiento de la substancia que se transforma en otra. Pero si el devenir substancial no debe ser una completa aniquilación y una producción enteramente nueva, sino una transformación auténtica, ha de haber algún substrato permanente común al cuerpo que perece y al que se origina; este algo común es la materia informable. Si por otra parte, la substancia de los dos cuerpos debe ser distinta, se requiere la existencia en ellos de un principio substancial sujeto a cambio, fundamento de la diversidad específica: la *forma substancial.* Mas porque, según la opinión de Aristóteles, todos los cuerpos son fundamentalmente transformables entre sí, se hace precisa, en última instancia, una materia primitiva común, una ↗ «materia prima», substrato último de todo devenir substancial. La producción de una forma nueva se explica diciendo que una causa eficiente exterior la «saca de la materia» *(eductio formae a materia);* lo cual no significa, claro está, que la forma estaba ya de antemano contenida realmente en la materia, sino únicamente que ésta se convierte ahora en aquello que podía venir a ser, en aquello para lo cual estaba en ↗ potencia.

En la escolástica medieval junto a los puntos de vista de la filosofía natural, adquirieron relieve más intenso las controversias de orden lógico-metafísico. Se precisaron los límites del devenir substancial frente a la *transmutación esencial (transubstanciación)*, como según el dogma católico, se da cuando el pan y el vino se transforman en el cuerpo y la sangre de Cristo. Mientras en la mutación substancial ordinaria un elemento esencial, la materia, persevera como sustentador de la forma que cambia, en la transmutación esencial se transforma la substancia entera (materia y forma) quedando sólo accidentes sensorialmente perceptibles. — Además de los procesos del devenir, se intenta aducir, como fundamento de la composición esencial de los cuerpos, la oposición de unidad y multiplicidad en la substancia extensa continua,

la contracción del ser de por sí intelectual al ser no intelectual y aun inconsciente, y, por último, la multiplicación de los individuos dentro de la misma especie, que sólo parece posible mediante un ↗ sujeto reiterable a voluntad, distinto de la forma especificante, a saber: la materia (↗ Individuo). Este último pensamiento lleva a *San Buenaventura* y a otros a extender el hilemorfismo a todo ente creado, incluso al espíritu creado puro, que de una manera análoga se concibe compuesto de una «materia» espiritual y una forma substancial. Cuestión disputada es el modo preciso de entender la estructura de la esencia, sobre todo en los seres vivientes. La escuela tomista opina que un ser natural fuertemente unitario *(unum per se)* exige la *unidad* (unicidad) *de forma substancial*, es decir, la composición por la materia primitiva enteramente indeterminada, que es pura potencia, y el alma como única forma substancial; todo lo corporal es, por lo tanto, eco del alma; si se admitiera una composición por un alma y un cuerpo que independientemente de ésta tuviera ya realidad, el todo no sería más que una coordinación de dos o más substancias independientes *(unum per accidens)*. La objeción principal contra la concepción tomista reside en la dificultad de explicar la producción de las nuevas formas substanciales que han de admitirse, v.gr., en la muerte de un viviente. En el esquema medieval del universo, la representación de un misterioso influjo de los cuerpos celestes que dominaba el nacer y el perecer de lo «sublunar» amortiguaba la fuerza de esta dificultad. No obstante, fuera de la escuela tomista, en la mayor parte de los casos se siguió la concepción natural que considera a los seres vivos compuestos de un cuerpo ya real de por sí y del alma, teniéndose, pues, el cuerpo como compuesto de la materia prima y de una o varias formas substanciales; es decir, se supuso (por lo menos en el viviente, y a menudo también en los «mixtos») una *multiplicidad de formas*.

Al juzgar el hilemorfismo hay que hacer diferencia entre la composición física del ser viviente, demostrable con certeza por los procesos vitales (↗ Vitalismo) e igualmente por la colaboración de cuerpo y alma en la percepción sensorial (↗ Alma y cuerpo [Relación entre]), y una composición análoga de los cuerpos inorgánicos, cuya prueba depende de la existencia de cambios substanciales en los mismos. Los resultados de la física moderna insinúan, al menos, la verificación de tales cambios, v.gr., en la generación de una pareja de electrones (o sea de un electrón cargado negativamente y un «positrón» con carga positiva) a partir de un «cuanto» de luz. Prescindiendo de esta composición física, existe también la posibilidad de considerar, basándose en las reflexiones especulativas anteriormente indicadas, una composición «metafísica de los cuerpos» situada en una capa más profunda; este orden de pensamientos no depende del cambio a que está sujeto el esquema científico-natural del universo.

a) ARISTÓTELES, *Física* 1, 7-9; *Metafísica*, 7, 3; 12, 1-5; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia* 2-4; *Comentarios a la Física de Aristóteles*, 1, 12-15; *Comentarios a la Metafísica de Aristóteles*, 7, 2; 12, 1-4; SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae*, 13 y 15; JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus philosophicus thomisticus* II, Turín 1933, 34-118; *b)* P. DESCOQS, *Essai critique sur l'Hylemorphisme*, París 1924; A. MITTERER, *Das Ringen*

der alten Stoff-Form-Metaphysik mit der heutigen Stoff-Physik, 1935; del mismo: *Wesensartwandel und Artensystem der physikalischen Körperwelt*, 1936; *Acta II Congressus Thomistici*, Turín 1937; P. HOENEN, *Filosofia della natura inorganica*, Brescia 1949; [del mismo: *Cosmologia*, Roma 1936]; J. SEILER, *Philosophie der unbelebten Natur*, Olten 1948; Z. BUCHER, *Die Innenwelt der Atome*, [2]1949; además, los tratados escolásticos de ↗Filosofía natural; [A. G. VAN MELSEN, *The philosophy of Nature*, Pittsburgh [2]1954; F. RENOIRTE, *Éléments de Critique des Sciences et de Cosmologie*, Lovaina [2]1947; J. ECHARRI, *Autocrítica del hilemorfismo*, en «Pensamiento» 8 (1952) pp. 147-186; J. HELLÍN, *Sistema hilemórfico y ciencias modernas*, en «Pensamiento» 12 (1956) pp. 53-64].—Para los fundamentos físicos: W. HEISENBERG, *Die Physik der Atomkerne*, [2]1947 [trad. esp.: *La física del núcleo atómico*, 1954]; [J. M. RIAZA, *Ciencia moderna y filosofía*, 1953; J. M. DEL BARRIO, *Las fronteras de la Filosofía y la Física*, 3 vols., 1949-1953, t. I y II]; *d)* CL. BAEUMKER, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*, 1890; FR. SANC, *Sententia Aristotelis de compositione corporum*, Zagreb, 1928.

Hipótesis. En las ciencias naturales, recibe el nombre de hipótesis una suposición que se hace con el fin de explicar los hechos observados; el objeto supuesto se sustrae, por lo menos al principio, a la comprobación inmediata. Así, para explicar las leyes de la combinación química se supone que los cuerpos están compuestos por pequeñísimas partículas: los átomos. Una hipótesis posee *valor heurístico* si, además, conduce al descubrimiento de leyes y hechos desconocidos hasta el momento. Cuando la hipótesis no proporciona explicación alguna exenta de contradicción, siendo, por lo tanto, indudablemente falsa, puede, sin embargo, seguir existiendo como *hipótesis de trabajo*, en caso de ser útil para encontrar la verdad. Mientras se trata de una hipótesis, se da solamente un grado mayor o menor de ↗probabilidad, no existe todavía ↗certeza, porque el mismo estado de cosas permite a veces ser interpretado de varias maneras. Mediante la *verificación*, es decir, la comprobación, directa o indirecta, la probabilidad existente puede aumentar y conducir, finalmente, a la certeza al excluir cualquiera otra clase de explicación; la hipótesis se convierte entonces en una ↗teoría. La hipótesis atómica, v.gr., ha devenido teoría atómica por múltiples comprobaciones independientes entre sí, de suerte que la existencia de átomos no es ya una suposición, sino un hecho. — La hostilidad de los pensadores positivistas a la formación de hipótesis es únicamente una consecuencia de su concepción de la ciencia natural, cuya única misión consiste, según ellos, en describir los datos observados, sin formular explicación alguna de los mismos. — JUNK.

B. BAVINK, *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften*, [9]1949, pp. 22-40; H. DINGLER, *Physik und Hipothese*, 1921; H. POINCARÉ, *La science et l'hypothèse*, 1902 [trad. esp.: *La ciencia y la hipótesis*, 1943]; [E. RABIER, *Logique*, París [4]1899; E. MEYERSON, *Identité et realité*, 1908; A. LALANDE, *Les théories de l'induction et de l'expérimentation*, 1929 (trad. esp.: *Las teorías de la inducción y de la experimentación*, 1945)].

Historia. Llámase historia en sentido muy amplio (1) todo acontecer. Así hablamos de una historia de la tierra, de una historia natural. Pero en acepción estricta y propia (2) el vocablo historia se desliga del acontecer de la naturaleza, necesario y unívocamente explicable por sus causas eficientes, que

nunca pasa de ser mero caso de una ley, y designa el acontecer humano que tiene sus raíces en la libre autorrealización y decisión del espíritu. Se realiza en el espacio y en el tiempo, en la coexistencia y sucesión de familias y pueblos y con múltiples limitaciones de la naturaleza infraespiritual exterior e interior al hombre. Estas limitaciones del obrar humano no sobrevienen accidentalmente; antes bien fluyen de la naturaleza humana (↗ Hombre). La historia (2) muéstrase así como el modo de obrar específicamente humano (historia como espacio y orden vitales del hombre). Es esencial a éste estar en la historia y hacerla; todo cuanto hace, lo hace como ente histórico. Incluso el camino directo de su espíritu hacia Dios es ↗ trascendencia, superación, que nunca, hasta la muerte, abandona enteramente el mundo y la historia. Por eso el hombre no puede cumplir su misión sobrenatural más que saliendo airoso de su tarea histórica (historia como campo de prueba de la humanidad).

Para que un *acontecer* sea *histórico* debe tener relación con el hombre y no sólo con el individuo en cuanto tal sino con lo universal humano. El hombre es miembro de la humanidad no inmediatamente, sino a través de un grupo, raza o nación. Cierto que el acontecer histórico sale siempre de personas individuales responsables, pero está esencialmente relacionado con la comunidad. Cabe hablar de *necesidad histórica* en el sentido de una limitación de la libertad y de sus posibilidades debida a la parte infraespiritual de la naturaleza humana, a los límites de su inteligencia, a hechos que han venido a ser históricos y poseen su lógica y su peso natural, pero no en el sentido de suprimir la decisión libre y responsable. *Históricamente fecundo* es sólo aquel acontecer que, alimentado por las fuerzas maternas del pasado, hace justicia a los impulsos que apuntan al futuro. Las decisiones éticamente defectuosas traen consigo su venganza, si no en los efectos próximos, pero sí en los lejanos. — La historia reviste importancia para la antropología filosófica tanto por lo que respecta a su esencia general (en cuanto desenvolvimiento dinámico de la naturaleza humana y, por ello, camino para su conocimiento), como en su forma concreta, porque la esencia de la historia sólo se hace manifiesta en lo concreto.

Recibe además el nombre de historia (3) la investigación de la historia (2) (= *ciencia histórica)* y su exposición (v.gr.: historia de la guerra de los Treinta Años). Según sea ésta, la *historia será narrativa, pragmática* (docente) o *genética* (evolutiva). — BRUGGER.

a) W. VON HUMBOLDT, *Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers*, 1822; W. DILTHEY, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Ges. Schr. VII, 1927) [trad. esp.: *El mundo histórico* (t. VII de la obra fundamental completa traducida por E. Imaz, en 8 vols., 1944-1948)]; *b)* A. DELP, *Der Mensch und die Geschichte*, 1944; R. VOLGENSBERGER, *Der Begriff der Geschichte als Wissenschaft im Lichte aristotelichthomistischen Prinzipien*, Friburgo Suiza 1948; E. SPRANGER, *Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft*, 1905; GEIGER, *Das Wort Geschichte*, 1908; [J. DANIÉLOU, *El misterio de la historia* (trad. esp.) 1957]; *d)* O. LORENTZ, *Die Geschichtswissenschaften in ihren Aufgaben und Hauptrichtungen*, 1886-1891; G. KRÜGER, *Die Geschichte im Denken der Gegenwart*, 1947; *e)* LOTZ-DE VRIES, *Die Welt des Menschen*, 1940 [trad. esp.: *El mundo del hombre*, 1954]; E. BERNHEIM, *Einleitung in die Geschichte*, [4]1926 (Göschen) [trad. esp.: *Introducción al*

estudio de la historia]; ↗Certeza histórica, Historia (Filosofía de la).

Historia (Filosofía de la). Distinta de la ciencia de la historia, que ha de extraer de sus fuentes y exponer el acontecer histórico, es la filosofía de la historia (llamada también *metahistoria)*, cuyo fin consiste en entender a ésta (↗Historia) desde los últimos fundamentos del ser y del conocer, como el de la ciencia de la historia es someterla a una «reflexión pensadora» (Hegel). La filosofía de la historia abarca como disciplinas principales la *lógica* y la *metafísica de la historia.* La primera indaga los fundamentos, supuestos y métodos de la ciencia histórica (↗Certeza histórica); la segunda investiga la esencia, las causas (↗Historia) y el sentido de la historia. Trátase de comprender la historia tanto en su relación esencial con el hombre como de insertarla en la última conexión del ser. De aquí se sigue que la ↗antropología filosófica y la ↗metafísica poseen decisiva importancia para la filosofía de la historia. Además, ésta tiene de hecho construida sobre sí la *teología de la historia*, porque la ↗revelación cristiana expone la historia del mundo como historia de la salvación. Por eso, si a la filosofía de la historia incumbe la misión de comprender a ésta desde una inteligencia general del ser y de la esencia del hombre, debe complementarse con dicha teología para alcanzar una visión de la historia humana, nueva, más profunda y que no lograría por sí misma.

Sólo en el caso de períodos determinados y relativamente cerrados, cabe leer en el curso de los hechos el *sentido* de la historia. Respecto al conjunto de la historia universal, puede únicamente decirse que dicho sentido no difiere del propio de los acontecimientos del mundo y del de éste (↗Mundo) en general: la manifestación y representación de la infinita plenitud ontológica de Dios hecha de un modo finito y humano. Toda época y todo hombre han de contribuir a esta manifestación, que incluye tanto la plena realización de las disposiciones humanas en el tiempo *(sentido inmanente de la historia)* como la consecución del fin eterno propuesto al hombre *(sentido trascendente).* Cuál sea concreta e históricamente este fin es cosa que depende de la libre determinación de Dios.

Ya en los comienzos de la filosofía se encuentra una reflexión histórico-filosófica (recuérdense los mitos culturales). Las opiniones de la filosofía griega señalan diversas direcciones *(teorías de la decadencia, de la ascensión, de la constancia, del curso cíclico).* Aunque la concepción de la historia existente en el Antiguo Testamento está orientada teológicamente, adquiere también gran importancia para la ulterior estructuración de la filosofía de la historia al acentuar la unidad del linaje humano y concebir la historia como un proceso único con conclusión llena de sentido. Lo mismo se diga de *San Agustín*, cuya obra principalmente teológico-histórica, «La Ciudad de Dios», contiene asimismo muchas ideas de filosofía de la historia. Pensamientos filosóficos y teológicos acerca de la historia reunieron igualmente en lo sucesivo: *Otto von Freising, Dante, Bossuet, Fr. Schlegel, Görres* y *Soloviev.* Como disciplina propiamente tal la filosofía de la historia existe sólo desde que en la Ilustración el hombre avanzó hasta situarse en el centro de la reflexión

filosófica. La expresión «filosofía de la historia», procede de *Voltaire;* fundador del pensamiento filosófico-histórico alemán fué *Herder.* La dirección idealista concibió la historia como realización de una idea divina; la naturalista, como efecto necesario de leyes naturales. La primera se presentó en forma teísta y panteísta. Según *Hegel,* a quien la filosofía de la historia debe profundas intuiciones, a pesar de las muchas violencias de sistema, la historia es el curso deveniente del espíritu objetivo (↗ Ser espiritual, Idealismo alemán). A la dirección naturalista pertenecen el ↗ positivismo de *Comte,* y el materialismo histórico (↗ Materialismo dialéctico). La doctrina del eterno retorno de *Nietzsche* combina el punto de vista idealista y naturalista. La filosofía de las razas considera la historia exclusivamente como lucha racial *(Chamberlain, Rosenberg).* — BRUGGER.

Además de las obras antes citadas: *b)* F. SAWICKI, *Philosophie der Geschichte,* [3]1923 [trad. esp.: *Filosofía de la historia,* 1948]; J. BERNHART, *Sinn der Geschichte,* 1931 [trad. esp.: *El sentido de la historia,* 1946]; A. SCHÜTZ, *Gott in der Geschichte,* 1936; K. RAHNER *Hörer des Wortes,* 1940; A. DELP, *Der Mensch und die Geschichte,* 1944; [A. MILLÁN PUELLES, *Ontología de la existencia histórica,* 1951; J. PÉREZ BALLESTAR, *Fenomenología de lo histórico,* 1955. — H. EIBEL, *Metaphysik und Geschichte,* 1913; L. ZIEGLER, *Überlieferung,* [2]1949; E. SPIESS, *Die Grundfragen der Geschichtsphilosophie,* Schwyz, 1937; *c)* TH. LINDER, *Geschichtsphilosophie,* [3]1912; W. WINDELBAND, *Geschichtsphilosophie,* 1916; N. BERDIAEFF, *Der Sinn der Geschichte,* 1925 [trad. esp.: *El sentido de la historia,* 1931]; TH. LITT, *Wege und Irrwege geschichtlichen Denkens,* 1948; H. J. BADEN, *Der Sinn der Geschichte,* 1948; H. HEIMSOETH, *Geschichtsphilosophie,* 1948, en *System der Philosophie* (edit. por N. Hartmann); K. JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte,* 1949 [trad. esp.: *Origen y meta de la historia,* 1953]; [J. ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema,* 1942; R. G. COLLINGWOOD, *Idea de la historia* (trad. esp.) 1952; E. ROTHACKER, *Filosofía de la historia* (trad. esp.), 1951; R. ARON, *Introduction à la philosophie de l'histoire,* 1938 (trad. esp.: *Introducción a la filosofía de la historia,* 1945)]; *d)* F. KAUFMANN, *Geschichtsphilosophie der Gegenwart,* 1931; [S. VANNI-ROVIGHI, *La concezione hegeliana della storia,* Milán 1942].

Historismo. Sólo en la fase tardía de la historia del espíritu humano despertó una comprensión real de la ↗ historia que aprendió a medir el pasado con módulos propios de éste. Desarrollada en la reacción contra el racionalismo del siglo XVIII, se robusteció con los esfuerzos de la ciencia natural, orientados en el mismo sentido (teoría de la evolución) logrando por vez primera su fundamentación mediante la filosofía especulativa de *Hegel.* Ésta concede a toda forma histórica su puesto necesario en el curso evolutivo de la idea absoluta y, con ello, una validez supratemporal, pero, al mismo tiempo, despoja a lo histórico de su carácter peculiar suprimiendo su libertad e independencia *(historismo especulativo).* En oposición a tal punto de vista, *Dilthey* destaca precisamente esta peculiaridad de lo histórico, pero disuelve en su consideración panhistórica todo módulo y valor supratemporal. Así se llega al *historismo relativista* que sólo permite una crítica inmanente de lo acontecido. Consecuencia del historismo es que también la misma ciencia del espíritu deviene relativizada; tampoco ella elude el condicionamiento por el tiempo y la cultura no sólo en lo que respecta a la selección, exposición e interés, sino también a su validez. El his-

torismo desemboca así en la filosofía de la vida (↗ Vida [Filosofía de la] y el ↗ pragmatismo, para los que el conocimiento se reduce a un puro medio de la voluntad de vivir. — ↗ [189]. — BRUGGER.

F. NIETZSCHE, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, 1874; W. DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenchaften* I, 1883 [trad. esp.: *Introducción a las ciencias del espíritu*, 1950]; del mismo: *Das Wesen der Philosophie*, en *Kultur der Gegenwart: System der Philosophie*, 1907 [trad. esp.: *La esencia de la filosofía*, 1944]; E. TROELTSCH, *Der Historismus und seine Überwindung*, 1924; K. HEUSSI, *Die Krisis des Historismus*, 1932; TH. LITT, *Geschichte und Leben*, ³1930; E. ROTHACKER, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, 1948; [J. SÁNCHEZ VILLASEÑOR, *La crisis del historicismo y otros ensayos*, 1945; J. ITURRIOZ, *Hombre e historismo*, 1947; A. DE CONINCK, *La connaissance humaine est-elle radicalement historique?*, en «Revue philosophique de Louvain» 52 (1854) pp. 5-30; I. PÉREZ, *La verdad y el error filosóficos como realidades históricas*, en «Estudios filosóficos» 4 (1955) pp. 5-44]; *d)* F. SCHMIDT, *Die Theorie der Geisteswissenschaften vom Altertum bis zur Gegenwart*, 1931, p. 106 ss; F. MEINECKE, *Die Entstehung des Historismus* (hasta Goethe), ²1946 [trad. esp.: *El historicismo y su génesis*, 1943].

Hombre. Del latino «homo», significa «el nacido de la tierra» (recuérdese: *humus)*. Esta indicación etimológica conduce ya a la esencia del hombre. Ser formado con tierra, de una parte, como todas las cosas terrestres, se eleva, de otra, por encima de ellas adentrándose en un mundo superior. El vocablo alemán equivalente «Mensch» está relacionado con «Mann»: varón. En su obscuro sentido primitivo, y debido quizá a una raíz hoy todavía existente en la voz «mahnen»: advertir, exhortar, «Mensch» significa «ser pensante». Tampoco se conoce exactamente el sentido originario del término griego ἄνθρωπος; interpretado hoy como «rostro de varón», fué entendido primitivamente como «el que mira hacia arriba». En todo caso, será siempre el ente mundano que más dignas cuestiones plantea, el ente que de ordinario renuncia a formularlas; pero, también, el que, por lo común, recompensa las preguntas que se le dirigen. La investigación auténtica descubre de continuo su grandeza incomparable, según el inmortal canto del coro de la «Antígona» de Sófocles: «Muchas cosas grandiosas viven, pero nada aventaja al hombre en majestad».

Una múltiple estratificación caracteriza la *naturaleza humana*, es decir, al hombre en su ser y obrar. Ofrécese en primer lugar un ser corpóreo, en cuya estructura entran elementos del dominio inorgánico. No obstante, si se pretendiera explicar el hombre sólo por ellos, surgiría el *materialismo antropológico*, que equivoca de raíz la esencia de aquél. Vemos, además, al hombre como cuerpo vivo u organismo, reuniendo en sí todos los fenómenos y actividades de la vida corporal. Su ↗ cuerpo se parece al de los animales superiores, de ahí que las funciones vegetativas (nutrición, crecimiento, reproducción) se realicen en él según el tipo fundamental del animal con el que comparte también la vida consciente sensitiva. Tan vinculado está el hombre a los organismos, que cabe preguntar por la descendencia somática o la evolución de su cuerpo a partir de formas previas inferiores (↗ Evolucionismo). Sin embargo, el hombre no se explica únicamente por la vida corporal, por la misma razón que tampoco el despliegue de ésta

ha de tener a su servicio todo lo demás; tal *primacía de la vida* sería *materialismo biológico.*

Hasta aquí hemos contemplado al hombre como miembro de la naturaleza; no obstante, según su propia peculiaridad, es más que ↗ naturaleza. Le corresponde una vida espiritual intrínsecamente independiente de cuanto sea corpóreo. Por eso, el conocimiento intelectual desciende hasta lo más profundo de las cosas, hasta el ser, y se eleva hasta su último fundamento, hasta el Ser absoluto (Dios). Por eso, la voluntad es soberanamente libre frente a los bienes finitos y abraza todo bien, incluso el Bien supremo (Dios). La vida espiritual representa, pues, el más elevado grado de ↗ vida, porque, trascendiendo todos los límites, se mueve en lo infinito. Aunque el hombre posea dicha vida sólo de manera finita y Dios, por el contrario, en grado infinito, coinciden en ella, siendo el hombre por lo mismo, *imagen de Dios.* De ahí resulta para aquél la *primacía del ↗ espíritu,* a quien todo lo demás está subordinado. Este ente altísimo vivifica e imprime también su cuño en las otras capas del hombre, v.gr.: en su vida sensitiva y hasta en su apariencia exterior (la marcha erecta, etc.), de tal suerte que a pesar de su múltiple estratificación presenta un conjunto unitario. Esta armonía total está principalmente garantizada por el hecho de que el alma espiritual única es a la vez principio de los otros dos grados de vida y forma, junto con el cuerpo, un solo ente.

La naturaleza espiritual que el hombre posee le hace el presente de la peculiar dignidad e intangibilidad de su persona (↗ Personalidad). Su carácter único y singular brilla sobre todo en la inmortalidad personal, en cuya virtud, pasando a través de todo lo terrenal, aspira a su fin personal supraterreno: la posesión de Dios. Lo cual trae consigo que nunca sea lícito utilizarle como medio, y que deban dejarse a salvo sus inalienables *derechos fundamentales* (↗ libertad exterior, inviolabilidad, libertad de conciencia, libre ejercicio de la religión, propiedad privada. etc.). El verdadero valor del hombre lo determina su acrisolada pureza ética, no su producción visible. Ésta, con todo, le ha sido encomendada como campo de su realización moral. Su naturaleza espiritual se revela aquí en la plasmación creadora de la ↗ cultura histórica.

La *polaridad sexual* no está en el hombre menos informada por lo espiritual que las restantes esferas. El *sexo* es, ante todo, algo biológico; *varón* y *mujer* guardan entre sí mutua correspondencia como ser fecundante y receptor respectivamente. Pero este acontecer se sublima en el varón a la nobleza de la paternidad y en la mujer a la de la maternidad, entrando entonces en juego la personalidad tanto de los padres como del hijo. Inversamente, la personalidad entera del hombre lleva también el sello de su destino a la paternidad. Pasando por encima de su repercusión en el matrimonio y la familia, tal peculiaridad reviste gran trascendencia para el cumplimiento de las diversas tareas del género humano, sobre todo, para la construcción de la ↗ comunidad humana. Ésta, penetrada y vivificada por lo espiritual, sobrepuja a todas las asociaciones infrahumanas; es el espacio vital del hombre, que sin ella no encontraría su pleno desenvolvimiento; por este motivo, el individuo no debe negarle su aportación. El desarrollo integral de

las disposiciones y fuerzas de la naturaleza del hombre conduce a la noble humanidad que el *humanismo* proclama como fin de la colectividad humana. Sus ideales deben suscribirse en tanto que no excluyan de la humanidad a Dios y a lo sobrenatural. — LOTZ.

a) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica*, 1, qq. 75-93; *b)* K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, 1941; R. GUARDINI, *Welt und Person*, 1940; del mismo: *Der Mensch vor Gott* (dedicado a Th. Steinbüchel en su 60.° aniversario), 1948; TH. A. WALTER, *Seinsrhytmik*, 1932; B. VON BRANDENSTEIN, *Der Mensch und seine Stellung im All*, 1947; TH. HAECKER, *Was ist der Mensch?*, [4]1949; J. PIEPER, *Wahrheit der Dinge*, 1947; H. PFEIL, *Der Mensch im Denken der Zeit*, 1938; F. RÜSCHE, *Blut und Geist*, 1937; R. ALLERS, *Das Werden der sittlichen Person*, [3]1931 [trad. esp.: *Naturaleza y educación del carácter*, 1950]; J. SELLMAIR, *Der Mensch in der Tragik*, 1939; F. MUCKERMANN, *Der Mensch im Zeitalter der Technik*, 1945; J. LOTZ, *Das christliche Menschenbild im Ringen der Zeit*, 1947; [A. GUZZO, *L'io e la ragione*, 1947; A. ETCHEVERRY, *Le conflic actuel des humanismes*, 1955]; *c)* A. GEHLEN, *Der Mensch*, [4]1950; W. KAMLAH, *Der Mensch in der Profanität*, 1949; TH. LITT, *Die Sonderstellung des Menschen im Reiche der Lebendigen*, 1948; E. MICHEL, *Der Partner Gottes*, 1946; W. SOMBART, *Vom Menschen*, 1938; H. THIELICKE, *Leben und Tod*, [2]1946; W. TRILLHAAS, *Vom Wesen des Menschen*, 1949; W. JAEGER, *Humanism and Theology*, Milwaukee 1943; [PAISSAC THÉVENAZ, HERSCH, CHEVALIER, W. KELLER, JEAN WAHL, *L'Homme. Métaphysique et Trascendence*, 1943; E. CASSIRER, *An Essay on Man*, 1944 (trad. esp.: *Antropología filosófica*, 1945)]; *d)* M. MÜLLER, *Die Krise des Geistes. Das Menschenbild in der Philosophie seit Pascal*, 1946; *e)* J. LOTZ-J. DE VRIES, *Die Welt des Menschen*, [2]1951 [trad. esp.: *El mundo del hombre*, 1954]; ↗Antropología.

Honra. Según Aristóteles, la honra es un signo exterior del reconocimiento de alguna preeminencia en otro, manifestativo de la alta estima interior hacia su persona. Esta estima interior, llamada también *respeto*, es en sí más importante que la acción aislada de honrar externamente. De ordinario, la honra presupone un verdadero mérito en la persona honrada. El más excelente objeto de la honra es la probidad moral, la honorabilidad, la honradez, la honra *interna*, denominada hoy con frecuencia simplemente honra. Cuando una persona encuentra alta estima moral en un círculo mayor y capaz de juzgar, se dice que goza de *buena fama*. La honra y la buena reputación son bienes importantes para el esfuerzo ético del individuo y para la vida social, constituyendo las bases de la confianza mutua. Por eso, es lícita, y aun necesaria, una ordenada aspiración a la honra y a la buena fama. El amor a la honra fundado en la absoluta probidad es una virtud moral. Dentro de límites razonables, la moral permite asimismo el deseo ordenado de hacerse acreedor a una mayor honra y buena reputación *(gloria)*, sobre la base de obras y riesgos notables. Es la *bizarría*. — De la antedicha importancia de la buena fama síguese la obligación no sólo de no perjudicar la del prójimo con falsos testimonios *(calumnia)* sino también de no menoscabarla revelando sin necesidad faltas verdaderas, pero ocultas *(detracción)*. Los límites del deseo de honra y distinción surgen de la naturaleza del hombre como criatura de Dios, ente social y ser falible y poseedor de defectos. Dios es la fuente de todo valor; por eso le son debidas siempre y en primer lugar la honra y la glorificación. Falta a la probidad interior y al verdadero

amor a la honra quien se atribuye méritos que no posee o pretende ser honrado de un modo exclusivo. También el prójimo tiene y merece su honra. La lealtad y la honradez exigen no sólo reconocer con sencillez ante Dios y la sociedad la propia falibilidad, sino también las faltas reales y numerosas cometidas. Así la aspiración a la honra queda preservada de su exceso: el *orgullo (ὕβρις)*, de la arrogancia, la ambición desmedida, y el vano afán de gloria. La *humildad* refrena, pero no impide el amor a la honra. Es el deseo de atenerse al orden jerárquico de los seres espirituales determinado por Dios. Humildad no es desinterés o indiferencia ante el debido amor a la honra. El humilde quiere evitar las pretensiones exageradas de la honra, precisamente porque venera en sí y en otros un vivo trasunto de Dios. La humildad y la generosidad descansan en la profundidad misma del alma. Cuando la humildad se califica de *desprecio de sí mismo*, éste debe entenderse de desprecio del yo falible y cometedor de faltas, no del yo donado por Dios, que es imagen suya. Uno de los más importantes deberes de la educación moral lo constituye el despertar, fomentar y cuidar un fino y moderado sentimiento de la honra. — SCHUSTER.

b) F. KATTENBUSCH, *Ehren und Ehre*, 1909; M. WUNDT, *Die Ehre als Quelle des sittlichen Lebens in Volk und Staat*, 1927; M. GIERENS. *Ehre, Duell und Mensur*, 1928; W. RAUCH, *Ehre*, en *Lexikon für Theologie und Kirche*, III (1931) 575; J. B. SCHUSTER, *Ehre und Demut*, en «Stimmen der Zeit» 127 (1934) pp. 1-6; O. H. NEBE, *Die ehre als theologisches Problem*, 1936; R. EGENTER, *Von christlichen Ehrenhaftigkeit*, 1938.

Idea (del griego ἰδεῖν: ver) significa primeramente el aspecto manifiesto de una cosa según sus rasgos característicos; en segundo lugar, designa sobre todo el aspecto interior o contenido esencial que en aquél se revela. Mientras el ↗concepto sigue al ser de las cosas y reproduce su esencia, la idea le precede como eterno y perfecto *arquetipo* conforme al cual han sido ellas configuradas. Así la idea es esencialmente *causa ejemplar* o arquetípica. Aprehendida por el entendimiento, conviértese en *norma (canon)* con arreglo a la cual éste juzga las cosas que se le presentan o se guía en la realización de la idea (↗Ideal).

Platón considera las ideas como realidades independientes supramundanas que representan un reino propio bajo la idea suprema del bien. *San Agustín* (precediéndole *Plotino)* las convierte en los pensamientos originarios creadores existentes en la mente divina. Dios mismo aparece como la Idea absoluta o Idea de las ideas en cuanto que su infinita plenitud abarca todas las esencias (según su núcleo positivo, prescindiendo de lo que entraña imperfección) en altísimo despliegue. *Santo Tomás de Aquino* incorpora esta teoría a su aristotelismo. La misma concepción alienta posteriormente en *Hegel* cuando denomina «Idea absoluta» a su fundamento primitivo (Urgrund); sin embargo, en él todo se trueca en panteísmo, porque la Idea absoluta no es perfecta en sí, sino que sólo alcanza su perfección por el despliegue de las cosas.

Puesto que las cosas terrestres están configuradas conforme a las ideas, éstas deben de alguna manera pasar a formar parte de las mismas. Ni Platón ni San Agustín encontraron para ello fórmula satisfactoria. Solamente la doctrina aristotélica de la forma interna

esencial de las cosas (↗ Forma) hace posible la solución a *Santo Tomás*, quien considera dicha forma como participación y reproducción de las ideas de Dios; toda cosa lleva el cuño de un pensamiento divino que desde un principio la determina en su peculiaridad.

Nuestros conceptos son capaces de aprehender las ideas. *Platón* sólo sabía explicarlo por la visión de las ideas (↗ Intuicionismo) y *San Agustín* por irradiación de una luz procedente de las ideas divinas (↗ Iluminación). Únicamente *Santo Tomás* llegó, siguiendo a Aristóteles, a la ↗ abstracción de las ideas partiendo de las cosas. Nuestros conceptos, en cuanto que reflejan las ideas, pueden denominarse ideas en sentido profundo. Sólo desde el ↗ conceptualismo, que rompió la conexión entre concepto e idea procurada por el conocimiento de la esencia, se da a todo concepto e incluso (en el empirismo) a la impresión sensorial el nombre de idea. — Al concepto, en cuanto traduce un aspecto del ente, cabe llamarlo idea si más allá de este sentido desvaído no se excluyen o eliminan los fundamentos más profundos. — Designamos señaladamente como ideas los pensamientos humanos cuando representan arquetipos creadores (v.gr.: ideas artísticas) o «dan ocasión para pensar mucho».

En las *ideas trascendentales* de *Kant* (mundo, alma, Dios) hay, por una parte, un lastre conceptualista, porque son pensadas únicamente por el hombre y carecen de toda validez real; mas, por otra, resuena en ellas la profundidad metafísica, pues las esbozamos necesariamente como totalidades últimas que desde un principio guían todo nuestro afán de conocer. — LOTZ.

a) PLATÓN, todos los diálogos, especialmente la *República*; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica*, 1 q. 15; *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 3; I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (*Transzendentale Dialektik*, l. 1); G. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, principalmente l. III, sec. 3; *c)* I. KANT, G. HEGEL: ↗ *a)*; N. HARTMANN, *Zur Grundlegung der Ontologie*, [3]1948, IV parte [trad. esp.: *Ontología*, I: *Fundamentos*, 1954]; *d)* O. WILLMANN, *Geschichte des Idealismus*, [3]1907; H. OPPEL, Κανών. *Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes und seiner lateinischen Entsprechungen*, 1937.

Ideal. Denomínase ideal la realización perfecta de una ↗ idea. El ideal se consigue, pues, cuando una idea ha llegado a desplegarse (al menos, aproximadamente) según todas sus posibilidades. El ideal o se encuentra existiendo en una determinada esencia o es representado como figura lejana, todavía no encarnada, dotada del carácter de fin. En el primer sentido la idea platónica es a la vez ideal, pues existe como realidad suprasensible que acuña en sí las posibilidades todas de la misma. Como ideal de todos los ideales aparece la idea del bien, en cuanto que comprende todas las demás ideas en calidad de origen de las mismas. Esta concepción se repite depurada en nuestra imagen de Dios; Dios es el Ideal absoluto, porque reúne en sí la totalidad de las ↗ perfecciones (puras) con la máxima perfección o según el conjunto de sus posibilidades. Teniendo esto presente, comprendemos que Dios aparezca en *Kant* como «*Ideal trascendental*». Como ya lo era la idea platónica, Dios es ante todo el arquetipo conforme al cual ha sido configurado todo lo terrestre y finito, puesto que participa de Él *(ejemplarismo)*. Los ideales de nuestro anhelo moral, así como los

de la educación, hay que comprenderlos también desde estas relaciones. Sólo alcanzan su plena eficacia cuando nos salen al paso en un *modelo* concreto, a la manera que, v.gr., Cristo brilla ante nosotros como el ideal absoluto de la santidad. — El adjetivo «*ideal*» puede relacionarse con el sustantivo ideal que comentamos, significando entonces «conforme al ideal», o puede guardar relación con la palabra ↗ idea, adquiriendo en tal caso el sentido de existir al modo de la idea (o sólo en ella). Frecuentemente designa el mero contraste con «real», tomando entonces la acepción de irreal o meramente representado (↗ Realidad). — LOTZ.

a) PLATÓN, especialmente la *República*; I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft (Transzendentale Dialektik*, l. II, c. 3); *b)* A. SCHLESINGER, *Der Begriff des Ideals*, 1908; *c)* I. KANT: ↗ *a)*; *d)* C. RITTER, *Die Kerngedanken der platonischen Philosophie*, 1931.

Idealismo. Etimológicamente, idealismo es aquella concepción que asigna a las ↗ ideas, al ↗ ideal, y con ello al ↗ espíritu, una posición dominante en el conjunto del ser: el ser, en última instancia está determinado desde las ideas, desde el espíritu. Así entendido, el ↗ idealismo no se opone al ↗ realismo genuino, sino únicamente al ↗ materialismo. El ser primero es, en efecto, el Ser puramente espiritual de Dios, en quien se identifican por completo ser y conocer espiritual y conforme a cuyas ideas está formado todo ente no divino; así, todo ser está desde su origen penetrado por la luz del espíritu siendo, por lo tanto, «verdadero» y cognoscible (↗ Verdad). Este *legítimo* idealismo pertenece justamente a la inalienable herencia de la filosofía escolástica.

Pero el idealismo incurre en seguida en la más extrema oposición al realismo, mantenido no menos resueltamente en la escolástica, cuando el Espíritu, el Pensar, de quien todo ser objetivo depende, es equiparado de alguna manera al pensar humano. Así se llega al *idealismo gnoseológico*, que encierra una interpretación completamente distinta no sólo de la esencia del conocimiento humano, sino también del ser en general. El conocer humano, según él, no significa una asimilación al ente como objeto previamente dado, sino una producción del objeto; mas porque el pensamiento solo no puede poner ninguna ↗ cosa en sí, el verdadero ser, objeto del conocimiento, aparece como mero contenido del pensar, como ser puramente ideal; cuando en ciertas formas de idealismo elaboradas de manera menos rectilínea y consecuente, se admite todavía una realidad independiente del pensamiento, ésta es absolutamente irracional, o por lo menos lo es para nosotros. La interrogación en cuya respuesta discrepan las distintas formas del idealismo es la siguiente: ¿cuál es la naturaleza del «pensar», de la «conciencia», del «sujeto» que pone todo lo objetivo? Según el *idealismo empírico (psicológico)*, el objeto lo funda la conciencia del individuo en cuanto tal; el ser no es más que el contenido individual de conciencia *(esse est percipi)*. Este «punto de vista de la conciencia» *(concienciallismo)* llevado a sus últimas consecuencias, conduce al ↗ solipsismo, o sea, a la opinión de que sólo el propio yo *(solus ipse)* es cognoscible. *Berkeley* lo elude restringiendo la tesis del idealismo empírico al mundo corpóreo, cuya existencia independiente del pensar niega absolutamente *(idea-*

lismo acosmista). La mayoría de idealistas no reconocen al idealismo empírico como auténtico idealismo, porque cae en un completo subjetivismo y relativismo y no puede explicar la validez universal de la ciencia, independiente de toda contingente experiencia individual. Por eso *Kant* supone que no es el sujeto individual con todas sus contingencias quien determina el objeto, sino un «sujeto ↗ trascendental», es decir un sujeto cuyas formas de la intuición y del pensamiento, universales y a priori frente a las sensaciones cambiantes, son ley incondicionadamente válida para todo ser pensante igual a nosotros *(idealismo trascendental* o *crítico;* ↗ Criticismo). El sujeto trascendental, cuya índole *Kant* no precisa, encontró en lo sucesivo diversas interpretaciones. Si, como en *J. F. Fries*, se concibe que es la naturaleza psíquica del hombre, se va a parar a una especie de ↗ psicologismo y a la anulación de la incondicionada validez del conocimiento. Si, conservando el diseño idealista, ésta debe ser puesta a salvo, el sujeto trascendental ha de concebirse entonces como conciencia absoluta, divina. Así resulta el *idealismo metafísico* que implica el ↗ panteísmo. (No obstante, el nombre de «idealismo metafísico» puede designar también el legítimo idealismo de que al principio hemos hablado.) En el ↗ idealismo alemán, en *Fichte*, *Schelling* y *Hegel*, encontramos el idealismo metafísico panteísta elaborado de diversas maneras. — Por último, el *idealismo lógico*, especialmente tal como el ↗ neokantismo lo ha perfilado, ya no considera las formas del pensamiento como contenidos de conciencia de un real sujeto pensante, sino como fundamento autosuficiente de toda validez. La mayoría de veces esquiva la cuestión acerca del sujeto último de dichas formas, dirigiendo su atención únicamente a la articulación lógica de los contenidos cogitativos. Negando un sujeto real pensante, el *idealismo lógico* incurre, según *N. Hartmann*, en el absurdo de un «subjetivismo sin sujeto». — Las expresiones *idealismo subjetivo* y *objetivo* no siempre se entienden en el mismo sentido. Unas veces se entiende por *idealismo subjetivo* el psicológico, que convierte en norma la conciencia empírica individual; otras, todo idealismo que afirme que el objeto sale del sujeto (como en *Fichte*), denominándose, en cambio, *idealismo objetivo* el que defiende la identidad inicial de sujeto y objeto (como en *Schelling* y *Hegel)*. En acepción muy restringida es idealismo objetivo el puramente lógico, en que la cuestión acerca del sujeto pensante queda enteramente postergada.

Como concepción general del universo, el idealismo repercute, naturalmente, en la ética y la teoría de la sociedad. Frente a todo superficial positivismo, acentúa con seriedad moral que las normas, ordenadoras de la vida individual y colectiva, son independientes de las opiniones y estados de ánimo meramente fácticos; pero cuando, conforme al respectivo diseño idealista, desliga dichas normas del orden esencial del ente, pretendiendo fundarlas en actitudes exclusivamente «formales» del sujeto «puro» vacías de contenido, incurre en un abstraccionismo ajeno a la vida. — ↗ [11,17,20; 137;153-161, 176-181; 217, 230-231, 237-239, 254, 256, 263, 265]. — De Vries.

b) J. Geyser, *Auf dem Kampffelde der Logik*, 1926; G. Söhngen, *Sein und Gegenstand*, 1930; C. Ottaviano,

Critica dell'Idealismo, [2]1948; V. M. KUIPER, *Lo sforzo verso la trascendenza*, Roma 1940; C. GIACON, *Il problema della trascendenza*, Milán 1942; *c)* A. LIEBERT, *Die Krise des Idealismus*, 1936; N. HARTMANN, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, [3]1941 [trad. franc.: *Principes d'une métaphysique de la connaissance*, París 1947] (respecto a esta obra, véase: A. GUGGENBERGER, *Der Menschengeist und das Sein*, 1942); *d)* O. WILLMANN, *Geschichte des Idealismus*, [2]1907; A. ETCHEVERRY, *L'idéalisme français contemporain*, París 1934; H. D. GARDEIL, *Les étapes de la philosophie idéaliste*, París 1935; R. JOLIVET, *Les sources de l'idéalisme*, París 1936 [trad. esp.: *Las fuentes del idealismo*, 1945].

Idealismo alemán. Desígnase con esta expresión una de las más poderosas irrupciones del pensamiento en el palenque filosófico de la humanidad. En un intervalo de apenas cuarenta años (entre 1790 y 1830), se desarrolló un movimiento intelectual de riqueza y profundidad incomparables. Se presenta como idealismo en cuanto que para él ser e idea coinciden, con lo cual renueva a su manera el platonismo. Y le caracteriza como idealismo alemán el hecho de estar determinado por la filosofía moderna, sobre todo por Kant. Sus representantes más destacados son Fichte, Schelling y Hegel. Pese a las profundas diferencias que les separan en los detalles, convienen principalmente en dos rasgos fundamentales: la primacía de la razón o del espíritu y el movimiento dialéctico. La razón es la idea de las ideas y el fundamento primitivo *(Urgrund)* absoluto, que se pone a sí misma y pone en sí misma todo lo demás como momentos evolutivos o manifestaciones suyas, estando, por lo tanto, sujeta esencialmente al devenir *(Werden)*. El movimiento dialéctico, con que debe también llevarse a cabo nuestro pensamiento si, filosofando, quiere realizar la verdad absoluta, traduce el curso recorrido por el devenir. Tres momentos entran en este movimiento: la *tesis*, principio no desplegado, todavía quiescente; la *antítesis* entrañada en él, que le pone en movimiento (de la «dicción» [*Spruch*] se separa la «contra-dicción» [*Wider-spruch*]); la *síntesis*, que reduce ambos contrarios *(Gegensätze)* a su más profunda unidad. Este movimiento comprende innumerables peldaños, porque toda síntesis aparece a su vez como tesis en un plano superior. Sirva lo siguiente para aclarar esta marcha triádica: una verdad parcial *(Teil-Wahrheit)* produce, en virtud de su unilateralidad, su contrario *(Gegen-teil)* igualmente unilateral; sólo la compensación *(Ausgleich)* y complementación *(Er-gänz-ung)* de ambas no-verdades *(Un-Wahrheiten)* dan como resultado la verdad propiamente tal o plena *(Voll-Wahrheit)*, la cual por su parte desde un punto de vista ulterior deviene verdad parcial.

Este caudal fundamental común aparece en *Fichte* (1762-1814) como *teoría de la ciencia (Wissenschaftslehre)*. Desarrollada primero en su obra capital «Fundamento de la teoría de la ciencia» (1794-95), es perfeccionada y transformada continuamente en lo sucesivo y conducida a sus esferas de aplicación. Fichte parte de *Kant* y quiere superar la escisión que en éste existe entre lo teorético y lo práctico, la conciencia y la cosa en sí. Por eso coloca en posición central el Yo práctico con su libertad, entendiéndose, naturalmente, por tal el *Yo puro*, que se conduce respecto al empírico como el fundamento primitivo *(Urgrund)* general respecto

a su manifestación particular. Como actividad pura *(Tathandlung)* el Yo se pone a sí mismo en la intuición intelectual y pone todo lo demás en el movimiento dialéctico. Éste resulta de que el Yo necesita para su despliegue la resistencia de un límite; por eso coloca frente a sí el *No-Yo.* Al Yo práctico se subordina el teorético, porque el mundo de los objetos se dibuja sólo como material de la obligación moral. Posteriormente Fichte, considerando el Yo más acentuadamente desde el punto de vista del hombre, lo ha reducido a la razón *(Vernunft)* absoluta, que aparece entonces como fundamento primitivo marcadamente panteísta.

Expositor al principio de la teoría de la ciencia y esencialmente influido por el romanticismo, *Schelling* (1775-1854) crea su propio sistema, que somete a importantes cambios. Distínguense en él generalmente cinco períodos. Primeramente elabora la filosofía de la naturaleza, la cual, bajo la primacía de lo ético defendida por Fichte, se había desarrollado poco. La *naturaleza* es inteligencia inconsciente que tiende a la autoconciencia a través de la abundancia de sus formas. El idealismo trascendental presenta luego al espíritu en su vida consciente, con lo que la inclusión de la historia y del arte señala un nuevo remontarse por encima de Fichte. Vistas estas dos fases como tesis y antítesis, la *filosofía de la identidad* constituye la síntesis correspondiente; en lo Absoluto o en la razón absoluta, como indiferencia total, quedan superadas todas las diferencias (incluso la de naturaleza y espíritu). Schelling, por lo que al método se refiere, propugnaba la intuición intelectual que se despliega según el principio de la polaridad o del movimiento dialéctico e incluye la primacía de lo estético. Desde 1809 aproximadamente, Schelling quiere con su doctrina de la libertad y su filosofía de la religión superar el panteísmo contenido en todas las doctrinas precedentes. Otorga al mundo cierta sustantividad porque únicamente así son posibles la libertad y la religión. Con ello guarda estrechísima relación la última fase de la *filosofía positiva*, que Schelling opone a la *filosofía negativa* de Hegel. A la consideración de lo esencial añade la de lo existencial, completando así la razón y la esencia universal con la voluntad y la existencia concreta. Además, aprovecha las experiencias de la conciencia religiosa en el mito y la revelación y aspira a armonizar el saber con la fe. —A pesar de todo, los dos últimos períodos siguen lastrados por el panteísmo primitivo y sólo poco a poco llegan a tener eficacia histórica sus geniales esbozos. ↗ Existencial (Filosofía).

Por la amplitud de la materia y el rigor del método, *Hegel* (1770-1831) representa la culminación del idealismo alemán. Así lo muestran sus obras capitales: «Fenomenología del espíritu» (1807), «Lógica» (1812-16) y «Enciclopedia» (1817), en las que se propugna la primacía del pensamiento. El fundamento primitivo más profundo e íntimo es la idea que en el saber absoluto se eleva a idea absoluta y en una marcha necesaria despliega todas las realidades como manifestaciones de sí misma. Hegel presenta este proceso de dos maneras: la fenomenología (doctrina del fenómeno, de «lo que aparece») conduce al saber absoluto a través de los fenómenos; dentro del saber absoluto el sistema propiamente tal se mueve desde el ser indeterminado a la profusión de sus formas.

En dicho sistema la lógica mira al ser pre-mundano (vorweltliches Sein) de la idea, la filosofía de la naturaleza, a su ser-fuera-de sí (Ausser-sich-sein) y la filosofía del espíritu, a su ser en cuanto permanece consigo (Bei-sich-sein). Éste comprende tres estadios: el *espíritu subjetivo* en el sujeto humano particular, el *espíritu objetivo* en las formas reales existentes de la comunidad (derecho, eticidad [Sittlichkeit], historia) y el *espíritu absoluto* que vuelve sobre sí mismo en el arte, la religión y la filosofía. — Desde el punto de vista del método, Hegel lleva el movimiento dialéctico a su perfección. La *filosofía de la reflexión* que elabora sus arbitrarias «reflexiones» sobre los contrarios unilaterales es superada por él mediante la *absorción (Aufheben)* de los mismos, la cual no los extingue sino que los conserva en su más elevada unidad. Las expresiones *en sí* (an sich), *para sí* (für sich) y *en y para sí* (an und für sich), corresponden a la tesis, la cual «en sí», es decir, en forma no desplegada, es ya todas las cosas; a la antítesis, en la cual los contrarios se afirman «para sí», es decir, separados y aparecen por ello, sólo en lo que son «para sí; y a la síntesis que con la unidad de los contrarios presenta su verdad desplegando en lo «para sí» la oculta profusión de lo «en sí». — Mientras que Fichte y Schelling no actuaron formando escuela, hubo un *hegelianismo* que se escindió en una derecha fiel al maestro y una izquierda que cayó en el materialismo; no obstante, también el hegelianismo se extinguió pronto como escuela propiamente tal, sobreviviendo únicamente en el ↗ materialismo dialéctico. En lo sucesivo continuó influyendo especialmente la doctrina hegeliana del Estado. El siglo XX, sobre todo después de la guerra mundial, trajo una poderosa reviviscencia del pensamiento hegeliano y aunque un *neo-hegelianismo*, como dirección intelectual definida, no llega a plena vigencia, el influjo profundo de Hegel se deja sentir por todas partes.

En el idealismo alemán cautiva la grandiosa fuerza constructiva con que, según rigurosísima ley, hace brotar de un único fundamento primitivo la multiplicidad de la realidad. Ha comprendido, asimismo, como apenas ninguna otra corriente filosófica, la esencia del espíritu y su importancia metafísica, conforme a la cual aun lo corpóreo debe concebirse desde aquél. Pero aquí se encuentran también los límites de este idealismo. Creemos que su error fundamental reside en la afirmación de la primacía del devenir sobre el ser, como resalta principalmente al principio de la Lógica de Hegel; el ser es sólo un momento parcial junto a la nada dentro de la verdadera realidad: el devenir. Puesto que también el fundamento primitivo absoluto está, en consecuencia, sometido al devenir, es inmanente en el mundo del devenir, y sólo por el devenir alcanza el despliegue de su plenitud, nos encontramos en el panteísmo. El espíritu primitivo divino llega entonces a la conciencia de sí mismo únicamente en el espíritu del hombre; por lo tanto, la más elevada realización del saber humano coincide con el saber divino y el hombre cree poder incluir exhaustivamente en el saber absoluto el proceso del universo. Pero de hecho la mente humana se pierde en una construcción de relumbrón que no puede hacer justicia a la realidad substantiva del fundamento primitivo infinito ni del ser finito y que, además, no

deja espacio alguno para la auténtica libertad.—El idealismo alemán empezó ya a superarse a sí mismo en el Schelling de la última época al tender a la realidad íntegra. Ésta enseña que la verdadera naturaleza del espíritu exige la trascendencia del espíritu infinito, el cual en un acto libre creador produce esencias finitas substantes que no por eso participan menos de la nobleza del espíritu y de Dios. — ↗ [155 ss]. — Lotz.

a) J. Fichte, F. Schelling, G. Hegel: las obras de estos filósofos; *b)* O. Willmann, *Geschichte des Idealismus*, 1906; M. Ettlinger, *Geschichte der Philosophie von der Romantik bis zur Gegenwart*, 1924; H. U. von Balthasar, *Prometheus, Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, ²1947; Th. Steinbüchel, *Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie* I, 1933; L. Pelloux, *La logica di Hegel*, Milán 1938; C. Hötschl, *Das Absolute in Hegels Dialektik*, 1941; H. Ogiermann, *Hegels Gottesbeweise*, 1948; J. Möller, *Der Geist und das Absolute*, 1951; G. Siewerth, *Der Thomismus als Identitätssystem*, 1939; J. Lotz, *Sein und Wert* I, 1938; [*Hegel*, volumen conmemorativo del centenario de su muerte publicado por la Universidad Católica de Milán, 1932; X. Zubiri, *Hegel y el problema metafísico*, en *Naturaleza, Historia, Dios*, 1944, pp. 279-301]; *c)* R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, 1921-1924; N. Hartmann, *Philosophie des deutschen Idealismus*, 1923-1929; H. Schelsky, *Schellings Philosophie des Willens und der Existenz*, 1937; [X. Léon, *Fichte et son temps*, 3 vols., 1922-1927; E. Bréhier, *Schelling*, 1912; E. Caird, *Hegel*, (trad. ital.) Palermo 1910; J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, 1929; W. Moog, *Hegel y la escuela hegeliana*, (trad. esp.) 1932; N. Hartmann, *Hegel et la dialectique du réel*, en «Révue de Métaphysique» 1931, pp. 285-316, A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit*, ²1947]; *e)* C. Nink, *Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von Hegels Phänomenologie des Geistes*, 1931; E. Metzke, *Hegels Vorreden*, 1949; G. R. G. Mure, *An introduction to Hegel*, Oxford 1940.

Identidad. Cuando se dice que dos cosas son *idénticas*, se da a entender que no son dos, sino una. A pesar de ello, la identidad como ↗ relación supone necesariamente, por lo menos dos miembros. La aparente contradicción se resuelve teniendo presente que las cosas idénticas son dos y una según distintos puntos de vista. Así, por lo que respecta a la *identidad lógica*, varios entes se llaman idénticos en cuanto convienen en el mismo concepto; en este caso es mejor hablar de *igualdad*, y precisamente *esencial*, cuando el concepto correspondiente expresa la esencia común (Pedro y Pablo son hombres iguales en lo esencial), de igualdad en sentido más estricto si se trata de concordancia en la ↗ cantidad, de *semejanza* si se da igualdad esencial parcial, o conformidad en la ↗ cualidad. Según el (controvertido) principio de *identidad de los indiscernibles (principium identitatis indiscernibilium*: *Leibniz y otros)* la igualdad completa, en todos los determinantes que hacen a una cosa ser lo que es, trae consigo la identidad real. La *identidad real* — llamada también *identidad objetiva* — es, primordialmente, la coincidencia de varios contenidos de pensamiento en un único ente. Tal identidad constituye el sentido primitivo del ↗ juicio. Puesto que objetivamente no se dan miembros distintos, esta identidad, considerada como relación, no es real, sino únicamente mental. La identidad real es formal o sólo material. Son *formalmente idénticos* aquellos conceptos que expresan el mismo ente bajo la misma ↗ forma, así la identidad enunciada en el prin-

cipio «todo ente es verdadero», es formal, porque el ser-verdadero viene dado con la forma de ser. El ejemplo muestra al mismo tiempo, que la identidad formal no implica necesariamente una relación puramente analítica de conceptos de igual contenido, sólo distinguibles entre si por el diverso grado de claridad con que se expresan las notas. Donde tal relación se presenta dícese que existe *identidad conceptual.* (La locución «identidad interna», a menudo usada para designarla, podría entenderse de toda identidad formal.) Hay solamente *identidad material* cuando los conceptos indican formas diversas que se limitan a concurrir en el mismo ↗ sujeto (v.gr.: este hombre es justo). Por último, cabe hablar también de identidad real *(ontológica)* en el perseverar de un ente, sobre todo de la ↗ substancia, a través del tiempo, a pesar del cambio de las apariencias o de los accidentes. Esta identidad puede entenderse de manera más o menos rigurosa. Así, por ejemplo, el cuerpo humano, no obstante el paulatino cambio de sus partes, es considerado como el «mismo cuerpo» aun después de años; algo parecido se dice de las comunidades. — El *principio de identidad* («lo que es, es») recibe diversas interpretaciones, si no debe tenérsele por una mera tautología. Muchos lo consideran como una forma del principio de contradicción (↗ Contradicción [Principio de]). Según otros, ha de expresar que todo ente en cuanto tal, tiene una forma determinada, una determinada esencia o, también, que es inteligible por su forma. Sin embargo, interpretado de esta manera, el principio de identidad no puede valer incondicionadamente como primer principio. — DE VRIES.

a) ARISTÓTELES, *Metafísica,* I. v, c. 9; I. x, c. 3; *b)* L. BAUR, *Metaphysik,* [3]1935, § 19; G. SIEWERTH, *Der Thomismus als Identitätssystem,* 1939; [F. VAN STEENBERGHEN, *Ontología* (trad. esp.) 1957; L. DE RAEYMAEKER, *Filosofía del ser* (trad. esp.) 1956]; *c)* E. MEYERSON, *La notion de l'identique,* en «Recherches Philosophiques», 1933-34, pp. 1-17; *d)* R. GÖLDEL, *Die Lehre von der Identität in der deutschen Logikwissenschaft seit Lotze,* 1935.

Ideología. Esta palabra (en obras antiguas) designa, unas veces, la «ciencia de las ideas o conceptos» y, otras, algo así como un sistema abstracto de ideas sin correspondencia con la realidad. El vocablo «ideología» toma un significado más determinado en el ↗ materialismo dialéctico. Éste llama «ideología» a todo sistema, v.gr.: filosófico, religioso, pero, especialmente, ético y de teoría del Estado, el cual, aunque se diga espiritual (idea), es en realidad mera función de un proceso o estado puramente material (sobre todo económico). — Tal concepto de ideología no es más que un subterfugio del ↗ materialismo ante la realidad innegable de lo espiritual. Su aparente justificación reside en la circunstancia de que el espíritu humano en sus actuaciones está ligado de múltiples formas a lo material (y también a lo económico). ↗ [160, 211). — BRUGGER.

K. MANNHEIM, *Ideologie und Utopie,* 1929; J. C. ROUCEK, *A History of the Concept of Ideology,* en «Journal of the History of Ideas» 5 (1944) n.° 4.

Ignorancia (moral) es la falta del necesario conocimiento del valor moral de una acción, y en especial de la ley *(ignorantia iuris, legis)* o de un hecho que cae bajo ella *(ignorantia facti).* Quien al contraer matrimonio no sabe que la

bigamia está prohibida, tiene ignorancia de la ley; quien no sabe que el consorte estaba ya válidamente casado, ignorancia del hecho. La ignorancia moral puede ser vencible e invencible. La *ignorancia vencible* es culpable en tanto que existe negligencia para adquirir el conocimiento requerido. Quien hace el mal por *ignorancia invencible* no es responsable de éste en conciencia. Sin embargo, en el dominio exterior jurídico, a pesar de la ignorancia no dejan de presentarse muchas consecuencias: responsabilidad por daños resultantes, invalidez del matrimonio debido a impedimentos ocultos, etc. La ignorancia culpable no exime ante Dios de responsabilidad por el mal y sus consecuencias ni, por lo tanto, de culpa y de merecer castigo. La culpa existe, ya antes del hecho, en la negativa a procurarse la ilustración debida y en la despreocupación con que se aceptan los malos efectos previstos, aunque tal previsión sea obscura. Nadie, poseyendo el pleno uso de la razón, puede desconocer sin culpa los principios más universales de la moralidad, v.gr.: que se debe hacer el bien. Lo mismo cabe decir de las consecuencias y aplicaciones próximas (v.gr.: hay que honrar a los padres), a menos que una educación contraria haya deformado el juicio natural. Sin embargo, en lo concerniente a las aplicaciones difíciles (v.gr.: a la ilicitud del suicidio aun en casos excepcionales) no es rara la ignorancia inculpable. — SCHUSTER.

b) J. B. HIRSCHER, *Selbsttäuschungen*, 1865; A. HUBER, *Die Hemmnisse der Willensfreiheit*, [2]1908; H. WELZEL, *Vom irrenden Gewissen*, 1949; *d)* J. MAUSBACH, *Die Ethik des heiligen Augustinus*, [2]1929, II, p. 226 ss.

Iluminación. *San Agustín* y la gnoseología agustiniano-franciscana del siglo XIII (v.gr.: *San Buenaventura)* dan el nombre de iluminación a un influjo divino especial en la realización del conocimiento humano cierto, necesario y universal. Así como la producción del conocimiento sensorial, además de la potencia sensitiva y de la acción del cuerpo presente, requiere el concurso de la luz, así también para la perfección del conocimiento intelectual (revestido con los caracteres de certeza absoluta, necesidad y universalidad) junto a la potencia cognoscitiva del entendimiento y la representación de la cosa por la percepción sensorial o la fantasía, se necesita una especial (no ya la meramente universal) colaboración de Dios, una iluminación o irradiación (de ahí las denominaciones de teoría de la *iluminación* o de la *irradiación)* de una *luz* espiritual en la cual el hombre se une con el mismo Dios, Verdad eterna e inmutable, mediante una cierta visión de las *rationes aeternae*, de las normas eternas. Esto, sin embargo, no implica una visión de Dios, cual se verifica en el cielo, o la enseña el ↗ontologismo. No basta, pues, como *Santo Tomás de Aquino* supone, la fuerza del intelecto agente (↗Aristotelismo). Según una concepción más moderna, la irradiación del ↗agustinismo no es otra cosa que la luz sobrenatural de la gracia. Los teólogos agustinistas filosofan partiendo de la vida cristiana de fe, conforme a las palabras de *San Anselmo*: *Credo, ut intelligam:* creo para entender. — SCHUSTER.

E. GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure*, París 1924, p. 326 [trad. esp.: *La filosofía de San Buenaventura*, 1948]; del mismo: *L'esprit de la philosophie médiévale*, [2]1944; M. GRABMANN,

Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis, 1924; B. A. LUYKX, *Die Erkenntnislehre Bonaventuras*, 1923; ÜBERWEG-GEYER, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* [11]II, pp. 392-394

Ilusión. La (mera) ilusión consiste en que los datos de los sentidos o del pensamiento son de condición tal que pueden sugerir un juicio falso; el objeto o contenido objetivo enunciado en este juicio «parece» existir, aunque en realidad no existe. La *ilusión sensorial* reside en que la percepción presenta el objeto en forma distinta de como es; la *ilusión lógica* descansa de ordinario en un parentesco o semejanza de conceptos que, debido a una atención defectuosa, son falsamente equiparados con facilidad. En muchos casos, la ilusión sensorial surge con arreglo a leyes por razón de los excitantes exteriores, de suerte que para el observador experimentado no existe peligro alguno de engaño (↗ Fenómeno). En tal caso, no se habla de *engaño de los sentidos* (mera ilusión en sentido estricto); éste se da únicamente cuando las impresiones sensoriales son falseadas por influjo de la fantasía. La ilusión se convierte en *percepción engañosa* cuando, por los elementos representativos mezclados, aparecen objetos que poseen naturaleza diferente de la correspondiente a los objetos realmente existentes *(ilusión)* o cuando las escuetas representaciones de la fantasía adquieren la vivacidad de una percepción fingiendo cosas inexistentes *(alucinación)*. Hay *engaño* en sentido propio sólo cuando el hombre se deja inducir por la ilusión a un juicio falso.

Ilusionismo es la opinión según la cual todo o casi todo lo que ordinariamente se juzga real no pasa de ser una ilusión; no es otra cosa que ↗ escepticismo. La *filosofía del como-si (Als-ob-Philosophie) (el ficcionalismo)* de *Hans Vaihinger* supone que todo conocimiento humano consta de ficciones; sin embargo, muchas de estas ficciones se recomiendan como fomentadoras de la vida (↗ Pragmatismo). — DE VRIES.

b) B. SCHWARZ, *Der Irrtum in der Philosophie*, 1934; J. FRÖBES, *Lehrbuch der experimentellen Psychologie* I, [3]1922, pp. 227 ss (donde se encontrará copiosa bibliografía) [trad. esp.: *Tratado de psicología empírica y experimental* I, [3]1944]; O. KLEMM, *Sinnestäuschungen*, 1919; *d)* H. SCHOLZ, *Die Religionsphilosophie des Als-Ob*, 1921.

Ilustración. Recibe este nombre el movimiento cultural e intelectual que pretende dominar con la razón el conjunto de problemas que atañen al hombre. Aunque han existido varios movimientos de esta naturaleza, se designan especialmente con el término «Ilustración» los siglos XVII y XVIII. — Causa de la Ilustración fué el prurito de libertad que acometió a la razón cuando los pueblos de Occidente llegaron a la mayor edad, desvelada la conciencia de sí mismos por los éxitos de la ciencia natural. La razón humana creyóse capaz de poder comprender exhaustivamente la realidad, y se dispuso a transformar con arreglo a sus opiniones todas las esferas de la vida prescindiendo de la historia. De ahí el carácter atrayente de la filosofía de la Ilustración y su influencia literaria sobre la masa de los intelectuales *(«filosofía popular»)*. En el aspecto religioso, la Ilustración se debió al cansancio engendrado por las divisiones religiosas, frente a las cuales se esperaba encontrar en la razón, común a todos los

hombres, un principio de unidad y conciliación. Extrayendo de los diversos credos religiosos lo común a todos, llegábase a una religión natural puramente racional que excluía cualquier revelación y vínculo sobrenatural así como también toda autoridad natural recibida de Dios. Esta religión, presentada generalmente bajo la forma de ↗ deísmo, se consideraba como la religión pura y primitiva. La Ilustración comenzó en Inglaterra y Francia. En Inglaterra se unió al empirismo de *Locke* y *Hume*, y en Holanda y Francia a *Descartes* y *Espinosa*. Rasgo fundamental de la Ilustración francesa y alemana *(Leibniz, Wolff, Reimarus, Lessing, Kant)* es el ↗ racionalismo. La filosofía moral de la Ilustración, cultivada sobre todo en Inglaterra *(Hobbes, Shaftesbury, Bentham)*, buscó, por un lado, apoyo en el deísmo, liberándose, por otro, de todo supuesto religioso y metafísico *(Bayle)*. La Ilustración desembocó en el radicalismo de *Voltaire* y de los enciclopedistas, y acabó, finalmente, en el grosero materialismo de *Holbach* y *Lamettrie*. Junto al racionalismo de la Ilustración, y oponiéndose a él, surgió una corriente que salió por los fueros del sentimiento, no menos natural, haciendo de él la fuente más profunda de la actividad humana *(Rousseau* y otros). Opuesta asimismo al desprecio de la historia, característico del enfoque puramente científico-natural de la Ilustración de la primera época, es la filosofía de la historia de *Herder*, que traslada al devenir histórico la concepción evolutiva de lo orgánico. — ↗ [142-152]. — BRUGGER.

a) I. KANT, *Was ist Aufklärung?*, 1784; *d)* E. CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, 1932 [trad. esp.: *Filosofía de la Ilustración*, 1943]; G. DE RUGGIERO, *Storia della filosofia* IV, ²1941; H. M. WOLFF, *Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung*, 1949; C. VON BROCKDORFF, *Die deutsche Aufklärungsphilosophie*, 1926; del mismo: *Die englische Aufklärungsphilosophie*, 1924; O. EWALD, *Die französische Aufklärungsphilosophie*, 1924; [P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne*, 1935 (trad. esp.: *La crisis de la conciencia europea*, 1941); del mismo: *La pensée européenne au XVIII siècle, de Montaigne à Lessing*, 3 vols., 1946 (trad. esp.: *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, 1946)]; *e)* S. MARCK, *Das Jahrhundert der Aufklärung*, 1923.

Imperativo categórico. A diferencia de todos los bienes relativos de la vida, el único valor absoluto de la vida humana es, según *Kant*, aquella *buena voluntad* que sin «peros» ni condiciones se une a la *ley moral*. Ésta no pone en la conciencia *imperativos* (exigencias) *hipotéticos*, cuales resultan del enlace entre fin y medio (si no quieres vivir en la indigencia cuando viejo, debes trabajar de joven), sino que sólo conoce el imperativo categórico (incondicionado): «debes». No cabe inferir a posteriori de la experiencia qué cosa sea siempre y en todas partes moralmente buena, antes bien debe establecerse a priori mediante un principio de validez universal que Kant formula así: «Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal» *(Kritik der praktischen Vernunft*, § 7). La cualidad moral de una acción es, por lo tanto, cognoscible por la propiedad formal de que fundamentalmente puede y debe ser realizada por todos los hombres. La conducta ética permanece dentro de la *legalidad (Legalität)* mientras el acto conserva la conformidad con el imperativo categórico, siendo, empero, heterónomo, no

autónomo, en la motivación. Cuando la heteronomía de motivos intra o extramundanos se separa de la autonomía de lo moral, la legalidad se convierte en *moralidad (Moralität)* al pasar de la heteronomía a la ↗autonomía. La buena voluntad es siempre la *voluntad pura* que no tiene como *máxima* o norma y motivo de su obrar intereses o inclinaciones de ninguna clase, sino únicamente la ley moral.

Kant señala de nuevo con insistencia la peculiaridad del fenómeno moral. La ↗obligación posee carácter absoluto; el provecho o el perjuicio de una acción no determinan su cualidad moral; la intención interna tiene la primacía sobre la acción exterior; la educación enderezada a formar un carácter moral está ligada a la lucha y al sacrificio. — Los límites de esta teoría se encuentran donde Kant recurre al formalismo y a la autonomía para dar una explicación. El imperativo categórico separa del orden metafísico la exigencia formal del deber. Sin embargo, sólo una ordenación objetiva de los bienes y valores de la existencia humana puede dilucidar en cada situación qué modo de proceder hace al caso como norma universalmente válida. El carácter absoluto de lo moral no excluye los fines intermedios intramundanos ni el fin último extramundano del hombre, procurando solamente ordenar la totalidad de las perspectivas en un todo y ponerlas en relación con dicho fin supremo. Cuando se toma por base esta conexión ontológica no puede mantenerse la radical separación entre autonomía y heteronomía en orden a la motivación del obrar humano, sino que la primacía de lo ético exige simplemente una jerarquía de motivos. — BOLKOVAC.

I. KANT, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*; *Kritik der praktischen Vernunft*; M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, [3]1927 [trad. esp.: *Ética*, 2 vols., [2]1949]; M. WITTMANN, *Ethik*, 1923, p. 152 ss; H. KNITTERMEYER, *Kant*, 1939, p. 101 ss; H. J. PATTON, *The Categorical Imperative*, 1947; [V. DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, París 1905; E. BOUTROUX, *La philosophie de Kant*, 1926; E. CASSIRER, *Kants Leben und Lehre*, 1918 (trad. esp.: *Kant. Vida y doctrina*, 1948); J. LECLERCQ, *Les grandes lignes de la philosophie morale*, [2]1954 (trad. esp.: *Las grandes líneas de la filosofía moral*, 1956); S. VANNI-ROVIGHI, *Introducción al estudio de Kant* (trad. esp.) 1948]; ↗Autonomía, Obligación.

Imposibilidad es el opuesto contradictorio de ↗posibilidad; se contrapone, por consiguiente, tanto a contingencia como a necesidad. Como en el caso de la posibilidad, también aquí hay que distinguir *imposibilidad intrínseca* y *extrínseca*. Intrínsecamente imposible o ↗nada absoluta es lo contradictorio en sí mismo (= *imposibilidad metafísica)*. Lo intrínsecamente imposible es asimismo imposible absolutamente, o sea, en cualquier sentido. En cambio, lo que no es intrínsecamente imposible no es imposible en absoluto, o sea, desde cualquier punto de vista. — La imposibilidad extrínseca significa la incapacidad de una causa para producir algo. Así, es imposible que un recién nacido mueva un pesado fardo (incapacidad activa) o que la madera húmeda arda (incapacidad pasiva). Puesto que las ciencias no filosóficas consideran ante todo la imposibilidad extrínseca y se limitan a juzgar según la incapacidad activa o pasiva de las causas próximas, se tiene por imposible en sentido científico-natural lo que contradice las leyes naturales (=*imposibilidad física)*.

Con respecto a la ↗omnipotencia de Dios no se da imposibilidad (extrínseca) alguna. *Moralmente imposible* es lo que la voluntad libre sólo difícilmente y con esfuerzo extraordinario puede realizar, y acontece, por lo tanto, raras veces. — BRUGGER.

A. FAUST, *Der Möglichkeitsgedanke*, 1931-1932; *e)* L. BAUR, *Metaphysik*, [3]1935, p. 66 ss; [MERCIER, *Ontología*, 3 vols., 1935; F. VAN STEENBERGHEN, *Ontología* (trad. esp.) 1957].

Inconsciente. El significado de este vocablo es extremadamente cambiante. Se habla de *inconsciente metafísico* como núcleo esencial y fondo primitivo de todo ser, ya en la acepción de un impulso originario ciego y destructor del «sentido» (v.gr.: el ↗pesimismo, de *Schopenhauer)*, ya en la acepción de un único palpitar primitivo cósmico y grávido de valor (como en *Klages)*. En una dirección de pensamiento enteramente diversa se emplea la expresión *inconsciente fisiológico* para indicar la base fisiológica del acontecer psíquico individual. Entre ambos significados se encuentra la locución *inconsciente psicológico*, que designa el estrato fundamental sustentador de todo el vivir consciente en la vida anímica del individuo *(inconsciente individual)* y en la humanidad *(inconsciente colectivo)*. Mientras en sentido lato y muy impreciso se denomina asimismo inconsciente psicológico (y también *subconsciente)* la multitud de procesos que sólo tienen en la conciencia débil resonancia, son psicológicamente inconscientes en acepción estricta únicamente los procesos y estados anímicos «no conscientes en realidad», ya simplemente por no haber llegado todavía a la madurez de la conciencia, ya por ser radicalmente incapaces de la misma, ya porque volvieron a escaparse de ella como algo olvidado, reprimido. Hay que distinguir entonces «actos completos» o «acabados» psicológicamente inconscientes (como el percibir, pensar, desear inconscientes), estados afectivos inconscientes que estén en la base de los actos completos o proceden de ellos y, finalmente, la realidad psíquica última (alma, entelequia y sus potencias y disposiciones).

Después de la doctrina leibniziana sobre la estructura de lo anímico y del universo, las teorías acerca del inconsciente metafísico desempeñaron un importante papel en los representantes del romanticismo, en la doctrina pesimista schopenhaueriana de la voluntad cósmica, en *Ed. v. Hartmann* y recientemente en la «metafísica antiespiritual» de *Klages*. Tras el precedente de los trabajos del médico y escritor romántico *C.G. Carus*, las teorías sobre el inconsciente recibieron su más poderoso estímulo y adquirieron su fisonomía en la psicología y en la psicopatología modernas al comenzar el siglo XX por obra principalmente del psicoanálisis de *S. Freud*. Freud vió en el inconsciente (personal), en el «ello» y sus energías tendenciales, el estrato fundamental de la vida anímica que más importancia tenía para la vida consciente del «yo», estrato al que se superpone esta vida (↗Vivencia) a modo de débil capa superficial. Al configurar la vida consciente enmascaradas bajo la forma de síntomas neuróticos o sublimadas, como fuerzas creadoras de la cultura, las energías tendenciales *(libido)* «reprimidas» por la ↗conciencia, constituyen también la fuerza modeladora de la vida espiritual. Por otra parte, ciertos fenó-

menos de la parapsicología (↗ Ocultismo), del hipnotismo («órdenes posthipnóticas») y asimismo de la psicología normal (v.gr.: del recuerdo, del pensar productivo, de las tendencias determinantes de las acciones voluntarias, etc.) condujeron a una ulterior ampliación de las teorías sobre el inconsciente. Partiendo de la parapsicología se llegó a la hipótesis de una *segunda conciencia* que sólo difiere del «yo» consciente, o sea, de la vida ordinaria de la conciencia, por la disociación de sus funciones. A esta segunda conciencia se la considera ya como disposición natural normal *(Dessoir)*, ya como desdoblamiento patológico *(Janet)*. *C. G. Jung* continuó la teoría del *inconsciente personal* con la del *inconsciente colectivo*, el cual se concibe como un estrato profundo de la vida anímica, siempre sano y desigualmente amplio, que contiene el precipitado de la dilatada vida consciente de la humanidad *(los arquetipos)*. Los arquetipos, entre los que se asigna el primer lugar al religioso, influyen por su parte en el individuo, estimulando y determinando ulteriormente (aunque no de manera exclusiva), a modo de «forma a priori» psicológica (no gnoseológica), el modelado de ideas fundamentales e importantes para la vida (↗ Religión [Psicología de la]).

A decir verdad, no se ha probado ni es comprensible la existencia de *actos perfectos (actus secundi*, de la escolástica) inconscientes de conocer y querer, siempre que se dé a los términos el sentido usual. En cambio, hechos de casi todos los dominios de la vida anímica (la memoria, el pensar productivo y la inspiración, los ensueños, las actividades mediánicas, los desdoblamientos de la personalidad, etc.), señalan la existencia de estados y procesos inconscientes que ejercen su influjo sobre la vida de la conciencia. Finalmente, la última realidad psíquica, el ↗ alma substancial, no puede ser intuitivamente vivida en su esencia espiritual, sino (en el estado de unión con el cuerpo) sólo indirectamente deducida. — WILLWOLL.

D. BRINKMANN, *Problem des Unbewussten*, Zürich 1943; G. WEINGARTEN, *Das Unterbewusstsein*, 1911 (ambos contienen copiosa bibliografía); S. FREUD, *Vorlesungen über Psychoanalyse* [trad. esp.: *Introducción a la psicoanálisis* I, [2]1934; II, [2]1929]; del mismo: *Traumdeutung*, 1900 [trad. esp.: *La interpretación de los sueños* I, [2]1931; II, 1934]; DESSOIR, *Das Doppelich*, 1896; P. JANET, *L'automatisme psychologique*, 1889; C. G. JUNG, *Über die Psychologie des Unbewussten*, 1943; J. JACOBI, *Die Psychologie von C. G. Jung*, [2]1945 [trad. esp.: *La psicología de C. G. Jung*, 1947]; C. G. CARUS, *Psyche* (nueva edición), 1926; E. ROTHACKER, *Die Schichten der Persönlichkeit*, 1938; L. SZONDI, *Schicksalsanalyse*, 1944; E. SPIESS (editor), *Studien zur Psychologie des Unbewussten*, Olten 1946 (abundante bibliografía); [F. M. PALMÉS, *Lo psíquico consciente e inconsciente*, «Actas del Congreso internacional de Filosofía de Barcelona», 1949, II, pp. 343-373; TH. V. MOORE, *Conferencias de psicología dinámica*, 1948].

Indeterminación (Relación de). Así se denomina la relación de inexactitud resultante de la mecánica cuántica de Heisenberg que está necesariamente ligada a la medición de magnitudes atómicas correspondientes a un estado. Ello quiere decir que no es posible determinar simultáneamente con exactitud la posición y velocidad de una partícula. Si quiere medirse exactamente la posición, requiérese una radiación de la menor longitud de onda posible; pero ésta modifica la velocidad de la partícula. Si para

evitar tal modificación de la velocidad se toma una radiación de mayor longitud de onda, se hace entonces imposible la determinación rigurosa de la posición. El cálculo indica que el producto de las inexactitudes en una medición de la posición y del impulso (el impulso es igual a masa por velocidad) del orden de magnitud de un «quantum» de acción de Planck es igual a h: Δ p. Δ q = h. Pensadores positivistas han inferido de esta relación de imprecisión la invalidez de la ley de causalidad (↗Causalidad [Ley de]) en la física atómica. Sin embargo, lo único que se sigue es que en el dominio atómico no pueden en principio observarse y medirse los enlaces causales, pero ello no quiere decir en modo alguno que no existan. — JUNK.

W. HEISENBERG, *Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik*, en «Zeitschrift für Physik» 43 (1927) pp. 172-198; M. VON LAUE, *Über Heisenbergs Ungenauigkeitsbeziehungen und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung*, en «Die Naturwissenschaften» 22 (1934) pp. 439-441; N. JUNK, *Das Problem der Kausalität in der modernen Quantenphysik*, en «Philosophisches Jahrbuch» 54 (1941) pp. 265-320; W. BÜCHEL, *Zur philosophischen Deutung des Quantenmechanischen Indeterminismus*, en «Scholastik» 27 (1952) pp. 225-240; [A. G. VAN MELSEN, *The Philosophy of Nature*, Pittsburgh ^{3}1954; R. PÁNIKER, *El indeterminismo científico*, en «Anales de Física y Química» XLI (1945) pp. 573-605; R. PUIGREFAGUT, *Del determinismo clásico a la indeterminación cuantista*, en «Pensamiento» 1 (1945) pp. 413-466; del mismo: *¿Crisis del determinismo en la física contemporánea?*, ibid. 6 (1950) pp. 63-77; J. ROIG GIRONELLA, *El indeterminismo de la moderna física cuántica examinado a la luz de la noción filosófica de causalidad*, en «Pensamiento» 9 (1953) pp. 47-75; H. VAN LAER, *Philosophico-Scientific Problems*, Pittsburgh 1953; F. SELVAGGI, *Problemi della fisica moderna*, Brescia 1953]; *e)* A. HAAS, *Materiewellen und Quantenmechanik*, ^{4} y ^{5}1934, p. 100 ss.

Individualismo. Este término designa (1) una acentuación del valor de la ↗personalidad del hombre, el cultivo y desarrollo de la misma en oposición al gregarismo humano, a la «masificación»; y ello entendido en sentido lato, es decir, no sólo de la personalidad individual, sino también de familias de grandes prendas y de otros grupos en los que se cultiva y fructifica —«en» y «para» el todo superior— la conciencia de la propia clase y del propio valor. Individualismo (2) designa la opinión que concede excesivo relieve al individuo o a grupos particulares con menoscabo de la vinculación a la comunidad situada por encima de ellos y aspira ya a una humanidad de «señores» *(Nietzsche)*, y a la anarquía *(Proudhon)*. Denomínase individualismo (3) una concepción de la sociedad (↗Sociedad [Filosofía de la], n.º 1) que realza al individuo hasta el punto de reducir la ↗sociedad a una suma de entes individuales, despojándola del carácter de totalidad o unidad. Según dicha concepción, el derecho y la libertad de movimiento de los individuos deben únicamente encontrar sus límites en el derecho igual de los demás, pero no en obligaciones internas para con la comunidad. Y sólo puede haber «orden» cuando el interés particular individual bien entendido conduce —como es de esperar— a una especie de «coordinación», a una *harmonia praestabilita*. En realidad ocurre que los más fuertes devoran a los más débiles, y en lugar de una muchedumbre «libre» aparece el ejercicio despótico e irresponsable del poder bajo las

apariencias de libertad e igualdad. — Este individualismo (llamado en política «*liberalismo*») dominó en el siglo XIX la sociedad y la economía, y fué decayendo con él, pero perdura como individualismo de grado superior en forma de ↗ colectivismo y acrecentado hasta lo gigantesco. — NELL-BREUNING

G. E. BURCKHARDT, *Was ist Individualismus?* 1913; O. DITTRICH, *Individualismus, Universalismus, Personalismus*, 1917; F. KOEHLER, *Wesen und Begriff des Individualismus*, 1922; H. PESCH, *Lehrbuch der Nationalökonomie* I, [4]1924 [trad. esp.: *Tratado de economía nacional*]; V. RÜFNER, *Der Kampf ums Dasein*, 1929; VON NELL-BREUNING, *Individualismus*, en *Wörterbuch der Politik*, V, 1, 1951; del mismo: *Einzelmensch und Gesellschaft*, 1950; [G. R. DE YURRE, *Sistemas sociales*, I: *El liberalismo*, 1952].

Individuo. Con esta palabra se designa el sujeto concreto de una esencia en su peculiaridad incomunicable, v.gr.: este abeto, este hombre llamado Pedro. Al individuo se opone lo universal, o sea, la esencia, que prescinde (abstrae) de todo sujeto determinado y que como tal es comunicable a diversos sujetos. Sólo el individuo existe realmente, mientras que lo universal en cuanto tal únicamente se elabora en el pensamiento conceptual. El término latino *individuum* significa etimológicamente lo indiviso, denotando una unidad esencialmente indivisa e indivisible, porque este uno, en cuanto tal, nunca puede existir multiplicado y, por consiguiente, varias veces. Este abeto o este hombre existen necesariamente sólo una vez. De individuo se deriva *individuación*, palabra que indica aquello por lo cual este individuo es precisamente éste, distinguiéndose de todos los demás, por ejemplo: este determinado ser-Pedro. *Duns Escoto* y su escuela denominan también *haecceitas* a la individuación, en cuanto que Pedro, por su ser individual, es éste determinado capaz de ser señalado como «éste». En la esfera del conocimiento, el individuo se manifiesta en el *concepto individual*. — La substantividad incomunicable del individuo y su separación de todo lo demás crecen con la perfección de los grados del ser. En el dominio de lo inorgánico los individuos se destacan lo menos posible; entran siempre en asociaciones mayores (atómicas o moleculares) y no han sido unívocamente definidos hasta hoy. En los reinos vegetal y animal todo individuo está de ordinario separado claramente de todos los otros. El hombre posee una substantividad esencialmente superior, pues su alma espiritual le eleva a la categoría de ↗ persona. Todavía está más en sí el espíritu puro. A Dios, en fin, le conviene la substantividad absoluta, porque se eleva infinitamente sobre todas las cosas.

Las opiniones divergen cuando se trata del *principio de individuación*, o sea, del fundamento ontológico interno de la misma. Es cosa cierta que la individuación abraza y confiere un cuño individual a todo el fondo ontológico de un ente. En el mundo corpóreo hay una *diversidad* meramente *numérica* de los individuos, es decir, convienen en todos los rasgos esenciales distinguiéndose sólo según el número. *Santo Tomás de Aquino* encuentra el fundamento de esta diversidad en la materia, en el principio espacial-temporal. Conforme a dicha concepción, el individuo es «éste», porque ocupa este sitio en el espacio y el tiempo o (tratándose del hombre) este lugar histórico, porque pertenece precisamente a este

punto del contexto del cosmos visible. De acuerdo con esta doctrina, Santo Tomás enseña que en el espíritu puro, donde no hay materia alguna, toda diversidad individual lo es necesariamente de esencia; más exactamente: denota diversidad específica (con sólo conveniencia genérica). Así, este ángel es tal, no por la peculiaridad espacial-temporal, sino ya por su específico nivel ontológico. Pero, mientras en los ángeles hay todavía individuos, Dios es el individuo que está por encima de todos a consecuencia de su infinita plenitud ontológica. — Leibniz formuló el *principio de los indiscernibles*, según el cual dos cosas que convinieran en todas las propiedades coincidirían necesariamente; no podría haber, por lo tanto, dos cosas completamente iguales, que se distinguieran únicamente por su estar-al-lado una de otra; para no ser idénticas deberían, además, diferir entre sí de alguna manera. Esto se aplicaría aun a los más mínimos elementos (v.gr., a los electrones). Tal doctrina difícilmente puede demostrarse como metafísicamente necesaria. — LOTZ.

a) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Opusculum de principio individuationis*; [SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae*, disp. 5]; *b)* E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein*, 1950, pp. 431-482; C. NINK, *Ontologie*, 1952, especialmente 11-79 [L. DE RAEYMAEKER, *Filosofía del ser* (trad. esp.) 1956; G. MANSER, *La esencia del tomismo* (trad. esp.), 1947; L. FUETSCHER, *Acto y potencia* (trad. esp.) 1948]; *c)* ADAMS-LÖWENBERG-PEPPER, *The problem of the Individual*, 1937; *d)* J. ASSENMACHER, *Die Geschichte des individuationsprinzip in der Scholastik*, 1926; [H. HEIMSOETH, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental* (trad. esp.) 1928]; *e)* P. SIMON, *Sein und Wirklichkeit*, 1933; [MERCIER, *Ontologia*, 3 vols., 1935; F. VAN STEENBERGHEN, *Ontologia* (trad. esp.) 1957].

Inducción. Mientras la ↗deducción concluye de lo universal lo particular o de la esencia de un objeto sus propiedades necesarias, la inducción intenta obtener de los casos particulares observados una ley general válida también para los no observados. Al dominio de la inducción pertenecen, v.gr., las leyes de las ciencias naturales y de la psicología empírica. — La llamada *inducción completa*, consistente en la observación de todos los casos particulares, no es un raciocinio, sino una enumeración. En cambio, la *inducción matemática*, es decir, la conclusión de que una cierta fórmula, válida para n, vale asimismo para $n + 1$, se demuestra partiendo de la índole de la fórmula con el mismo rigor deductivo con que se prueba que vale para un número determinado; en realidad es, por lo tanto, una deducción. — La verdadera inducción es la *inducción incompleta* que de un número relativamente corto de casos observados saca una conclusión respecto a todos los casos semejantes. Este raciocinio encuentra su justificación en el principio de ↗razón suficiente, el cual, excluyendo una casual semejanza de los casos sometidos a observación metódica, exige, en las condiciones observadas, cierta ↗necesidad por parte del proceso estudiado. Ahora bien, si éste es necesario en las condiciones dadas, se verificará siempre que se den condiciones semejantes. La inducción engendra auténtica ↗certeza, aunque, evidentemente, no es absoluta (certeza «hipotética»).

Los métodos inductivos para el conocimiento de conexiones causales unívocas fueron elaborándose paulatinamente, especialmente por *Bacon de Verulamio* y *J. Stuart Mill.* Bacon pretendía determinar

la esencia de las propiedades particulares de un objeto natural. Mill, por el contrario, buscaba, con ayuda del experimento, leyes causales, en el sentido de la ciencia natural actual. Sus métodos recuerdan los de Bacon, pero dan reglas más precisas para la práctica. El *experimento*, colocado con razón en primer plano, es la observación sistemática de un proceso natural en condiciones de mayor simplificación elegidas a voluntad. Su rendimiento es considerablemente superior al de la simple observación. — La crítica perfeccionó más tarde de modo esencial los métodos de Mill, cosa que él mismo reconoció. Pero principalmente se echaba de menos la unión de los métodos de inducción propiamente tales con el de la ↗hipótesis, que fué siempre el método principal de los grandes investigadores de la naturaleza. — FRÖBES (DE VRIES).

a) ARISTÓTELES, *Primeros analíticos*, 2, 23; *b)* P. SIWEK, *La structure logique de l'induction*, en «Gregorianum» 17 (1936) pp. 224-253; J. FRÖBES, *Logica formalis*, Roma 1939, pp. 291-318; J. DE VRIES, *Die neue Physik und das Problem der Induktion* en «Philosophisches Jahrbuch» 60 (1950) pp. 151-160; [E. RABIER, *Logique*, Paris [4]1899; A. GÓMEZ IZQUIERDO, *Análisis del pensamiento lógico* II, 1943]; *c)* J. ST. MILL, *A System of Logik. Rationative and Inductive*, 2 vols., 1843; A. LALANDE, *Les théories de l'induction et de l'expérimentation*, París 1929 (trad. esp.: *Las teorías de la inducción y de la experimentación*, 1944] *d)* S. VANNI-ROVIGHI, *Concezione aristotelico-tomistica e concezione moderna dell'induzione*, en «Rivista di filosofia neoscolastica», 1934, pp. 578-593; *e)* A. BRUNNER, *Die Grundfragen der Philosophie*, Friburgo de Brisgovia [3]1949, pp. 183-193 [trad. esp.: *Ideario filosófico*, 1936].

Infinito. El concepto de infinito envuelve la negación de límites (↗Finito). Infinito en cierto respecto es lo que carece de límites con relación a determinadas propiedades, perfecciones; infinito sin más es lo que carece de ellas desde cualquier punto de vista, o sea, con respecto al ↗ser en general. — En la filosofía griega, que consideraba como perfecto lo que poseía forma y, por lo tanto, límites, lo infinito (ἄπειρον) era expresión de lo inacabado, indeterminado y, en consecuencia, de lo imperfecto. Así, para *Aristóteles* y también para la escolástica, la ↗materia prima es infinita, en cuanto que no está determinada por ↗forma alguna, sino que es (de manera sucesiva) meramente determinable por tantas formas como se quiera. Frente a la infinitud material se encuentra la infinitud de la forma con respecto a los sujetos individuales, ninguno de los cuales puede agotarla. La escolástica distingue, además, entre el *infinito potencial* o *indefinido*, finito en sí, pero potencialmente (↗Potencia) infinito, porque puede aumentarse o disminuirse sin fin (infinita en este sentido es la divisibilidad o multiplicabilidad de un número), y el *infinito actual* o *infinito* propiamente tal, que excluye positivamente todo límite y allende el cual, en el aspecto respectivo, nada puede haber. Según el tomismo, la ↗forma y el ↗acto puros poseen esta infinitud. — La matemática llama infinitamente grande a la magnitud mayor que cualquier conjunto numerable integrado por las magnitudes tomadas como unidad, e infinitamente pequeña a la que lo es de tal suerte que todo múltiplo de la misma es menor que la unidad. El cálculo con el *infinito matemático* se llama cálculo infinitesimal. Es cuestión controvertida la posibilidad, por lo menos en abstracto,

de una multitud actualmente infinita. Sea como fuere, no puede llamarse infinito un ↗número si el término «número» se entiende en el sentido de una multitud susceptible de ser completamente contada en una pluralidad finita de pasos. — La infnitud con respecto al ↗espacio y al ↗tiempo denota, en la mayoría de los casos, la multiplicabilidad fundamental ilimitada de cuerpos extensos o de acontecimientos sucesivos; es, pues, una infinitud potencial.

La infinitud de Dios es infinitud actual y significa la plenitud ilimitada del Ser divino; expresa, por consiguiente, la infinitud absoluta, es decir, la perfección suprema de Dios, que no puede entrar en ninguna categoría finita y está por encima de todos los grados del ser creado. Incluye en sí la más elevada simplicidad. No es la totalidad del ser, como el panteísmo cree, ni encierra el ser individual de las criaturas en cuanto tal, sino que posee de una manera superior sus peculiares perfecciones ontológicas (como, v.gr., un sabio matemático posee el saber de su discípulo). — RAST.

a) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica*, I q.7; *Summa contra Gentiles* I, 28, 30, 43; *b)* C. GUTBERLET, *Das Unendliche, metaphysisch und mathematisch betrachtet*, 1878; A. ANTWEILER, *Unendlich*, 1934 (bibliografía); [J. BALMES, *Filosofía fundamental*, IV, l. 8 (vol. XIX de la ed. Casanovas, 1925-1927)]; E. KAMKE, *Mengenlehre*, 1928 (Göschen); B. BOLZANO, *Paradoxien des Unendlichen* (ed. Höfler 1920); *d)* R. MONDOLFO, *L'infinito nel pensiero dei Greci*, Florencia 1934; A. DEMPF, *Das Unendliche in der mittelalterlichen Scholastik und in der kantischen Dialektik*, 1926; [H. HEIMSOETH, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental* (trad. esp.), 1928]; *e)* O. ZIMMERMANN, *Ohne Grenzen und Enden*, [3]1924.

Inmanencia. Derivada del latino «immanere», la palabra inmanencia significa etimológicamente «permanecer en». Como implicando un no-traspasar, designa lo opuesto a ↗trascendencia y se la toma, al igual que ésta, en diversas acepciones. — Para la gnoseología, inmanencia (1) expresa dependencia de la conciencia. El objeto no es, pues, algo independiente que rebasa el acto de conocer y posee un ser propio, antes bien, es puesto por dicho acto y permanece en él de tal suerte que su único ser consiste en ser pensado. Esta opinión sostienen la *filosofía de la inmanencia* y el ↗idealismo gnoseológico (el ser coincide con la idea, es decir, aquí, con el ser pensado). Por lo común, el objeto no se hace brotar de la conciencia empírica del hombre individual, sino únicamente de la universal conciencia en general o de la conciencia trascendental. Por lo tanto, si el objeto parece ser trascendente frente a la primera, es absolutamente inmanente con respecto a la segunda. En todo ello hay un núcleo de verdad: el absoluto saber divino (unido con la omnipotencia) pone los objetos finitos, lo que no anula su ser real, antes bien, les confiere precisamente su fundamento.

En relación con nuestra experiencia, inmanencia (2) significa el estar restringido al ámbito de la experiencia posible. La imposibilidad de rebasar dicho ámbito excluye al hombre de lo suprasensible, o al menos de lo no experimentable. Esto enseñan el ↗fenomenalismo empirístico de *Hume* y la crítica de la razón pura de *Kant*. Como en ambos se deja ver, tal doctrina volatiliza también lo experimentable, convirtiéndolo en puro fenómeno producido por nosotros. De este modo, la segunda

acepción de inmanencia desemboca en la primera.

En el plano metafísico, inmanencia (3) expresa el ser-en del Absoluto en el universo o en lo finito. El ↗ panteísmo opone esta *inmanencia de Dios* a la trascendencia, en cuanto que sólo admite un alma del mundo o bien un fundamento del universo, del que los restantes seres no son más que momentos de su despliegue. Con ello se niegan la auténtica infinitud de Dios, ya plenamente desplegada en sí misma, y la libertad divina, negación con la que resulta incompatible una acción creadora propiamente tal. La verdadera inmanencia del mundo en Dios y de Dios en el mundo no anula la trascendencia divina, sino que la incluye de manera necesaria; Dios se halla íntimamente presente en su creación precisamente en virtud de su plenaria infinitud, hasta el punto de que no sería infinito si le fuera posible asentar por completo las criaturas sobre sí mismas.

Un uso enteramente distinto hacemos de la palabra inmanencia (4) cuando definimos la vida como actividad (↗ Acción) inmanente en oposición a la transeúnte. Queremos dar a entender con ello que esta actividad gira en torno a sí misma y permanece en el agente. — LOTZ.

a) I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft (Transzendentale Logik und Dialektik)*; HEGEL, *Wissenschaft der Logik*; *b)* J. DE VRIES, *Denken und Sein*, 1937 [trad. esp.: *Pensar y ser*, ²1953]; C. NINK, *Philosophische Gotteslehre*, 1948; M. RAST, *Welt und Gott*, 1952; J. LOTZ, *Immanenz und Transzendenz*, en «Scholastik» 13 (1938) pp. 1-21, 161-172; [A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *Teología natural*, 1949]; H. E. HENGSTENBERG, *Autonomismus und Transzendenzphilosophie*, 1950; *c)* KANT, HEGEL: ↗ *a)*.

Inmortalidad. La cuestión de la inmortalidad pertenece desde antiguo a las más importantes para el género humano, pues una mera aceptación «heroica» del propio ser, como de un ser absurdo destinado en última instancia a la ↗ muerte, no sería heroísmo, sino embotamiento del espíritu que pregunta por el sentido de la vida. Rechazada por el materialismo, el positivismo, el criticismo, el panteísmo y el biologismo, la doctrina de la inmortalidad ha sido defendida por las religiones mundiales como convicción espontánea de la humanidad, por las grandes mentes de la Antigüedad (*Pitágoras, Platón, Plotino*; no hay coincidencia de opiniones con respecto al sentido de la inmortalidad en *Aristóteles*) y de la Edad Media (*San Agustín* y la patrística, *Santo Tomás* y la escolástica), por los racionalistas *Descartes* y *Leibniz*, por varios empiristas y, al menos como postulado de la razón práctica, por *Kant*.

La inmortalidad como capacidad para seguir viviendo (↗ Vida) sin fin corresponde únicamente al ser vivo y, es por naturaleza, patrimonio exclusivo del ↗ espíritu. La inmortalidad conviene al Ser divino con absoluta necesidad esencial, que hace absolutamente imposible el no ser, porque en este caso coinciden la esencia y la existencia. Al espíritu contingente creado le conviene como perduración exigida por su esencia en el ser ya obtenido. — El hecho de la inmortalidad del alma humana está ontológicamente fundado en su esencia simple (de ahí que no pueda disgregarse en partes) y espiritual (ordenada, por lo tanto, a vivir eternamente). Sus disposiciones cognoscitivas y valorales, (↗ Entendimiento, ↗ Voluntad), que apuntan

a lo ilimitado, y cuya actuación razonable hace necesaria una ilimitada duración de la existencia, serían internamente contradictorias si no implicaran la garantía de una satisfacción posible, por lo menos en principio, de sus tendencias. La dignidad ética del hombre exige asimismo la vida eterna ultraterrena en que se compensen con el premio y el castigo (↗Retribución) las tensiones entre las tendencias éticas y otras tendencias fundamentales del ser humano. Por eso la aceptación de la vida eterna es con razón una persuasión básica que se encuentra en toda la humanidad, cuya falsedad revelaría una estructura defectuosa y un absurdo radical del hombre.

La forma de llevarse a cabo la vida perdurable no consiste en desaparecer en un espíritu universal impersonal, sino en existir personalmente realizando de manera acabada las disposiciones espirituales mediante la Verdad infinita y el Valor divino infinito cuya posesión constituye la bienaventuranza sin fin. Si el alma se hace indigna del Valor eterno, el pensar sensato exige la sanción consistente en la pérdida de Dios en el más allá. Las fantasías de una ↗metempsicosis, que reaparecen con frecuencia, no son susceptibles de fundamentación a priori ni de comprobación empírica y repugnan, además, a la existencia personal del hombre. — WILLWOLL.

b) HEIDINGSFELDER, *Die Unsterblichkeit der Seele*, 1930; FELL, *Die Unsterblichkeit der Seele*, [2]1919 [trad. ital.: *L'immortalità dell'ànima umana*, Milán 1921]; J. ENDRES, *Die Unsterblichkeit der Menschenseele*, en «Divus Thomas» 22 (1944) pp. 75-94; [J. MARITAIN, *De Bergson a Santo Tomás de Aquino* (trad. esp.), 1946 (IV: *La inmortalidad de sí mismo)*]; *d)* G. PFANNMÜLLER, *Tod, Jenseits und Unsterblichkeit in der Religion, Literatur und Philosophie der Griechen und Römer*, 1953; *e)* A. WILLWOLL, *Seele und Geist*, 1938, pp. 244-250 [trad. esp.: *Alma y espíritu* 1946]; [D. MERCIER, *Psicología* (trad. esp.), 4 vols., 1940; F. PALMÉS, *Psicología experimental y filosófica*, [4]1948].

Inmutabilidad. La inmutabilidad de un ente excluye de éste cualquier clase de ↗cambio real, pero no el que, según nuestro modo de hablar, le corresponde de manera puramente extrínseca, en virtud del cambio ocurrido en otro. Así, la circunstancia de que un objeto sea conocido no produce en él cambio alguno. Las cosas materiales o ligadas a la materia manifiestan sólo una inmutabilidad relativa, pues el vivir, crecer y actuar en este mundo visible descansan en el movimiento, es decir, en el cambio. Sin embargo, cuanto más desligadas están de la materia la ↗acción y la actividad, tanto menos cambio o movimiento suponen. Ya en el hombre el cambio o movimiento está en relación inversa de la elevación de sus actividades espirituales, como muestran las intuiciones intelectuales, la contemplación amorosa de una obra de arte y, sobre todo, las vivencias místicas. Actividad e inmutabilidad no son, pues, conceptos que se excluyan mutuamente. — La *inmutabilidad física* de Dios, que se funda principalmente en su simplicidad, e infinitud, no niega la actividad, pero sí cualquier cambio en su ser, cualquier aumento o disminución de su perfección; de ahí que excluya toda evolución y aun la mera posibilidad de ella. Por eso, el ↗panteísmo en todas sus formas implica una interna contradicción. La *inmutabilidad moral* mantiene alejada de Dios toda mo-

dificación de la decisión eterna de su voluntad. Dios no concibe nuevos planes ni modifica los concebidos. Él conoce en un acto inmutable el acontecer variable. A los distintos modos de pensar que se se suceden en el hombre (v.gr.: pecado y arrepentimiento) corresponde en Dios un único acto eterno que a causa de su infinitud equivale en su simplicidad a la actitud de odio y amor *(coincidentia oppositorum;* ↗ Dios [Idea de]). En la creación temporal del mundo la novedad y el cambio se encuentran sólo del lado de aquél (↗ Dios [Libertad de]). — RAST.

a) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica,* I q. 9; 10; *Summa contra Gentiles* I, 15; *b)* F. MITZKA, *Der Philosophische Beweis für die morale Unveränderlichkeit Gottes,* en «Zeitschrift für katholische Theologie» 59 (1935) pp. 57-72; *e)* O. ZIMMERMANN, *Der immergleiche Gott,* 1920; [A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *Teología natural,* 1949; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu,* [11]1950].

Instinto. El término instinto designa, en acepción muy general, la disposición natural de los seres vivos para obrar teleológicamente. Considerado desde el punto de vista de la ciencia natural, el instinto es una disposición natural hereditaria, un caudal de disposiciones ordenadas y relacionadas con el todo, que impulsan al viviente a atender de manera especial a ciertos objetos del mundo circundante, a entrar en contacto afectivo con éstos y a obrar luego en forma específicamente típica y adecuada a la conservación de la especie. La experiencia y procesos de aprendizaje no desempeñan ningún papel fundamental, aunque, aliados, entre otras cosas, con reflejos y automatismos acompañan frecuentemente la acción instintiva y están «acoplados» a ella. Ésta es desencadenada por determinados objetos del mundo animal en torno (presa, enemigo, etc.), y sobre todo por signos de los mismos, cuyo conocimiento posee el animal de manera innata y plenamente independiente de la experiencia *(esquema* innato). Los signos pueden ser de índole química, acústica u óptica. Se dan casos en que un esquema (v.gr.: el de «compañero sexual») está, por decirlo así, «vacío», no modelándolo la experiencia más que en un determinado período de la vida (las más veces en la primera infancia).

También en el hombre se dan acciones instintivas. Cronológicamente, el primer instinto es el de succión, al que siguen los de volverse, expresarse, imitar y jugar. Sin embargo, el comportamiento instintivo no es la propiedad característica del hombre. En éste se encuentra más bien una amplia «reducción del instinto» *(Gehlen),* de suerte que no existe ninguna gradación entre el comportamiento instintivo y el intelectivo-racional ni cabe considerar el instinto como primer estadio ontogenético o filogenético de los productos mentales superiores. Además, el instinto no está en el hombre tan unívocamente determinado como en el animal, apareciendo subjetivamente las más veces como un estado emocional difuso y pobre en contenido representativo que, sin reflexión teleológica, se traduce directamente en una actuación.

La explicación filosófica del instinto ha seguido diversos caminos de acuerdo con los presupuestos sistemáticos. Un progreso esencial lo representa la moderna investigación de la conducta *(Lorenz, Seitz, Tinbergen* y otros), que ha elevado los estudios sobre el instinto a cien-

cia experimental de conceptos rigurosos: trabajos dirigidos a establecer una separación clara entre los reflejos y la experiencia, por un lado, y los verdaderos componentes del instinto, relativamente rígidos y específicamente típicos, por otro; análisis minucioso de los esquemas desencadenantes (prueba de sorpresa); trabajos para mostrar la acción conjugada variable de reflejo, automatismo, experiencia y acción instintiva.

La doctrina escolástica del instinto es, en filosofía de la naturaleza, una parte de la problemática relativa a los grados esenciales de la ↗vida; en la psicología, constituye una parte de la doctrina sobre los sentidos internos. Colocado así en el lugar que le corresponde, el instinto, como facultad cognoscitiva y apetitiva perteneciente a la sensibilidad interna, se diferencia de todo proceso condicionado por puros reflejos. Además, la habilidad instintiva distínguese claramente de la memoria sensitiva. Al formular tal distinción, la escolástica coincide con los resultados de la moderna investigación del comportamiento, pero salva la separación, demasiado rigurosa a menudo, que ésta establece entre los distintos componentes de la acción, enseñando a concebir el instinto como *vis aestimativa* (facultad de juzgar [↗Juicio] de naturaleza sensitiva) dentro del conjunto del ↗conocimiento sensorial, *vis aestimativa* que, de modo objetivo y teleológico, aplica al caso concreto las señales recibidas mediante los sentidos exteriores (y recogidas por el sentido común). Sin embargo, como que muchas veces los animales buscan el objeto apetecido sin que les haya sido dado jamás en la experiencia, y aun cabe que en la acción «en vacío» (Lorenz) la acción instintiva se desarrolle sin objeto teleológico exterior, es necesario que a la «estimativa» preceda algo configurado por la fantasía con anterioridad a toda experiencia («coordinación hereditaria»). Con la «prueba de sorpresa», las modernas investigaciones sobre el instinto han puesto directamente de manifiesto en muchos animales estas «imágenes de la fantasía» acuñadas previamente y condicionadas por la herencia (esquema de la presa, esquema del enemigo, etc.). Muchos de estos esquemas se modelan al alcanzar determinada intensidad el estado excitante interno que comunica el impulso a las acciones instintivas. — Puesto que en éstas el animal tiende al fin de manera objetivo-racional (sin intelección subjetiva de la teleología), el instinto es un caso particular de la ↗finalidad y plantea los mismos problemas que ella. — HAAS.

b) J. H. BIERENS DE HAAN, *Die tierischen Instinkte und ihr Umbau durch Erfahrung*, 1941; K. LORENZ, *Über die Bildung des Instinktsbegriffes*, 1937; del mismo: *Tiergeschichten*, 1949; R. SCHUBERT-SOLDERN, *Philosophie des Lebendingen*, 1951; E. WASMANN, *Der Trichterwickler*, 1884; del mismo: *Instinkt und Intelligenz im Tierreich*, [3]1905 [trad. ital: *Istinto e intelligenza nel regno animale*, 1908]; [E. S. RUSSELL, *The Behaviour of animals*, 1934; E. C. TOLMAN, *Purposive Behaviour in Animals and Men*, Londres 1932; R. REINHARDT, *Psicología animal* (trad. esp.) 1944; GEMELLI-ZUNINI, *Introducción a la psicología* (trad. esp.) 1953; M. THOMAS, *La notion de l'instinct et ses bases scientifiques*, París 1936; G. DE MONTPELLIER, *Conduites intelligentes et psychisme chez l'animal et chez l'homme*, Lovaina [2]1949]; *d)* E. ZIEGLER, *Der Begriff des Instinktes einst und jetz*, 1920.

Integración designa en matemáticas la sumación de infinito número de partes infinitamente pequeñas. En biología entiéndese por integra-

ción el fenómeno consistente en que organismos lesionados (y, a veces, divididos) se completan nuevamente para constituir un todo orgánico; en sociología, el hecho de la inserción de entes sociales en totalidades de orden superior. — El concepto de integración alcanzó en la moderna ↗ caracterología una especial significación por obra de E. Jaensch. Según él, los diversos tipos de carácter se diferencian principalmente por la índole, dirección y medida de la integración, es decir, del enlace totalitario de las funciones anímicas. En los *tipos integrados* colaboran funciones que en otros casos están separadas, sobre todo lo físico y lo psíquico; dominan la armonía del conjunto y la totalidad. Otra cosa sucede con los *desintegrados*, donde pasa a primer plano la multiplicidad. Las funciones particulares se independizan hasta la ruptura. Según el centro, dirección y grado de integración, Jaensch distingue los subtipos integrados I_1, I_2, I_3. El I_1 muestra una integración lo más fuerte posible, tanto por lo que respecta a las funciones entre sí como a la conexión anímica con el ambiente. El I_2 presenta un cierto aflojamiento de las funciones fundamentales. El I_3 está exclusivamente integrado hacia el interior. Del tipo I_1 derivan los sinestésicos tipos S. Sin embargo, el tipo S es proyectivo en oposición al tipo I_1, receptivo. El tipo S_2 intenta compensar la inestabilidad de las capas apetitivo-sensitivas elementales, características del S_1, mediante una superestructura racional inorgánicamente encajada. — La doctrina de la integración y su utilización para para una tipología ofrece ciertamente valiosas ideas. Sin embargo, no siempre se aplican sin violencia a formas históricas y culturales, y a la psicología de las razas. — BRUGGER.

E. R. JAENSCH, *Grundformen menschlichen Seins*, 1929; del mismo: *Studien zur Psychologie menschlicher Typen*, 1930; *Psychologische Typenlehre und vergleichende Völkerpsychologie*, 1932; A. MESSER, *Psychologie*, [b]1934, pp. 54-63 [trad. esp.: *Psicología*, 1948].

Intelectualismo. Cabe definir como intelectualismo (del latino «intellectus»: inteligencia) toda doctrina que atribuya una primacía al espíritu, a la idea, a la razón. Esto puede tener lugar, legítima o ilegítimamente, en diversas esferas. Extremadamente exagerado es el *intelectualismo metafísico* del idealismo trascendental, llamado ↗ idealismo alemán, que convierte el ámbito entero del ser en «posición» (Setzung) de la razón. Con sana ponderación defiende el intelectualismo metafísico *Santo Tomás de Aquino*, según el cual el ser en su causa primera divina se identifica con la razón, de donde se sigue que todo ente, aunque no sea en todas partes razón y espíritu, es racional y conforme a éste. Con el intelectualismo metafísico concuerda el *intelectualismo gnoseológico* (↗ Inteligibilidad) confundible con el ↗ racionalismo. Como opuesto al ↗ voluntarismo, el intelectualismo no significa un excluir necesariamente del ser a la voluntad (pues donde hay razón hay también voluntad), sino que sólo expresa la primacía conceptual de la inteligencia sobre la ↗ voluntad, que sin aquélla ni siquiera puede ser pensada. Lo que separa a la voluntad de cualquier otra clase de tendencia es precisamente la razón que en ella está entrañada y la informa. El *intelectualismo psicológico* expresa la citada preeminencia de la razón so-

bre la voluntad o, yendo más allá, la errónea concepción de que las funciones psíquicas de querer, sentir y otras pueden ser reducidas a meros elementos intelectuales.

En un aspecto más práctico (pedagogía, cultura) se habla de intelectualismo cuando, con detrimento de las demás fuerzas del espíritu, se concede un espacio excesivo a la vida intelectual. *Sócrates*, en la filosofía griega, defendió un *intelectualismo ético*. A su juicio, la virtud no era más que el saber acerca del bien, lo cual hacía que pudiera aprenderse. — Con frecuencia, la palabra «intelectualismo» se usa en el mismo sentido que ↗racionalismo. No obstante, el intelectualismo, en oposición al racionalismo, significa una situación preeminente de la razón y del espíritu sin limitación a lo específicamente humano del concepto y del pensar discursivo, incluyendo, por lo tanto, el Espíritu divino, infinito. — BRUGGER.

J. MARITAIN, *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, París [2]1930; M. WUNDT, *Der Intellektualismus in der griechischen Philosophie*, 1907; P. ROUSSELOT, *L'intellectualisme de Saint Thomas*, París [2]1924.

Inteligibilidad. Entender algo significa, en primer lugar, penetrarlo por completo, hasta su razón o fundamento. Lo que se comprende enteramente se ve tal como es, o sea, desde su fundamento originario. Sin embargo, como lo contingente tiene su razón suficiente, no en sí, sino siempre en otro que es su causa, entender un objeto contingente es conocerlo por ésta. Para entender los fenómenos de la naturaleza sirve ante todo la explicación (↗Explicar) o reducción a causas o leyes naturales necesarias, y también, a modo de complemento, la comprensión que se coloca en el punto de vista de la ↗finalidad; para entender al ↗ser espiritual, se recurre a los fines y a la individualidad espiritual, o séa, a la comprensión (↗Comprender) propia de las ciencias del espíritu. Si algo contingente debe ser completamente entendido, es decir, no sólo en tal o cual peculiaridad, sino en su contingencia misma, hay que remontarse a la Causa última y necesaria por sí misma.

A la intelección por parte del entendimiento corresponde la inteligibilidad por la de los objetos. El problema estriba en saber si éstos en su totalidad son inteligibles, o sea, si el ente en cuanto tal es inteligible. En todo caso, cabe que la inteligibilidad esencial al ente en cuanto tal no se refiera exclusivamente a la inteligencia humana. Esta inteligibilidad implica relación al ↗entendimiento en general, concerniendo por eso en primera línea al puro e infinito de Dios. La inteligibilidad plena y absoluta de todo ente existe sólo para Dios porque, debido a la perfecta identidad de conocer y ser, es completamente inteligible para sí mismo y ve todo lo demás desde su más profundo fundamento en cuanto que de éste (y de su libre acto de voluntad dimana. El *principio de la inteligibilidad universal del ente* caracteriza al ↗idealismo metafísico. Este principio excluye la posibilidad de algo en sí que sea *transinteligible*, que sea completamente incognoscible *(N. Hartmann)*; pero no excluye que la inteligibilidad del ente tenga sus grados correspondientes a los de la perfección ontológica (↗Ser [Grados del]). Lo que *existe* únicamente en un sentido impropio y minorado, v.gr.: el mal, es inteli-

gible también de una manera minorada.

Todo ser está de algún modo patente al entendimiento humano por su condición de verdadero y genuino entendimiento, es decir, puede de alguna manera, aunque imperfecta, devenir objeto de su conocimiento. En cambio, existen vallas que impiden la intelección plena. No podemos entender toda la realidad exhaustivamente mediante conceptos propios (↗ Concepto) como creía el ↗ racionalismo; sólo nos es dado definir conceptualmente un dominio intermedio de aquélla, y aun esto de manera incompleta. A la completa y positiva definición conceptual se sustraen tanto la indeterminación del resto material (ininteligible) que queda después de toda abstracción y la individualidad condicionada por la materia (↗ individuo), como la infinitud del Acto puro situado más allá de toda forma y limitación. En el área intermedia se encuentran, no obstante, el ↗ sentimiento y el hecho de la decisión libre, que no admiten una comprensión conceptual exhaustiva. Nuestro pensamiento puede acercarse a estos objetos sólo mediante los conceptos análogos (↗ Analogía, ↗ Concepto) y la reflexión. Así se hace posible conocer de un modo indirecto y analógico el residuo ininteligible de un objeto por relación a la quididad conceptual, y conocer, asimismo, la infinitud del Acto puro como fuente de las esencias finitas. La posibilidad de comprender (imperfectamente) el propio sentir y querer viene dada por el hecho de que la razón penetra las demás facultades del ↗ alma, siendo en último término el hombre entero quien actúa mediante las potencias y no cada una de éstas por separado. El hombre no sólo ve, siente y quiere; sabe también que ejecuta esos actos y puede con su razón reflexionar sobre ellos, alcanzando así un conocimiento indirecto de estas actividades y de sus objetos. — BRUGGER.

b) G. SÖHNGEN, *Sein und Gegenstand*, 1930; J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique* V, Lovaina 1926; K. RAHNER, *Geist in Welt*, 1939; M. MÜLLER, *Sein und Geist*, 1940; P. ROUSSELOT, *L'intellectualisme de Saint Thomas*, París [2]1924; *e)* J. DE VRIES, *Denken und Sein*, 1937, pp. 214-235, 267-284 [trad. esp.: *Pensar y ser*, [2]1953].

Intencional. Intencional (1) es todo aquello que tiene una orientación (como el ente al ser, el agente a su operación y al efecto de la misma, etc.). En sentido estricto, es intencional (2) todo lo que posee una orientación consciente hacia un objeto. En este caso se encuentran toda clase de representaciones, conceptos, actos cognoscitivos y apetitivos. Todos ellos «significan», apuntan a («intienden») algo. Son, también intencionales (3) los mismos objetos significados como tales. Además del eventual ser en sí real, tienen, en cuanto objetos representados, pensados o queridos, un ser «intencional». — BRUGGER.

F. BRENTANO, *Psychologie* I, 1874 [trad. esp. parcial: *Psicología*, 1935]; E. HUSSERL. *Logische Untersuchungen*, [2]1913-1921, II [trad. esp.: *Investigacones lógicas*, 1929]; N. HARTMANN, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 1921 [trad. franc.: *Principes d'une métaphysique de la connaissance*, París 1947]; *d)* A. HAYEN, *L'intentionnel dans la philosophie de Saint Thomas*, Bruselas 1942; *e)* J. DE VRIES, *Denken und Sein*, 1937, n. 20 [trad. esp.: *Pensar y ser*, [2]1953].

Intensidad es la magnitud de la ↗ cualidad o el grado en que un

sujeto participa de un modo de ser. Hay que distinguir la magnitud de la cualidad de la magnitud de su sujeto, v.gr.: mayor o menor superficie luminosa; mayor o menor intensidad lumínica en una superficie de extensión invariable. Mientras que la intensidad de cualidades espirituales sólo puede medirse en sentido impropio, las cualidades corpóreas y mudables están sujetas a verdadera medición, es decir, a conocimiento numérico dimensivo. El número indicador de la magnitud de la cualidad se llama *grado* o *grado de intensidad*. La intensidad se mide por efectos comprobables mensurablemente, v.gr.: la dilatación por el calor, o por causas mensurablemente reconocidas, v.gr.: la intensidad luminosa (en bujías). La magnitud del efecto permite inferir la de la fuerza (intensidad = *fuerza*). Los números con que se mide la intensidad son primero solamente ordinales, pero pueden establecerse también números proporcionales. La opinión de que la teoría escolástica de las cualidades excluye la aplicación de la matemática al conocimiento de la naturaleza, está indudablemente muy extendida, pero es errónea. — Al aumento geométrico de la intensidad de los excitantes de la sensación corresponde únicamente un crecimiento aritmético en la intensidad de la misma: ley de Weber-Fechner (↗ Sensación). — BRUGGER.

b) P. HOENEN, *Cosmologia*, Roma 1936, pp. 185-204, 468-477; [del mismo: *Filosofia della natura inorganica*, Brescia 1949]; J. FRÖBES, *Lehrbuch der experimentellen Psychologie* I, [3]1923, pp. 463-517 [trad. esp.: *Tratado de psicología empírica y experimental* I, [3]1944]; A. G. VAN MELSEN, *The philosophy of nature*, Pittsburgh [2]1954]; *d)* A. MAIER, *Das Problem der intensiven Grösse in der Scholastik*, 1939.

Intuición. En sentido estricto, es la visión directa de algo individual existente que se muestra de un modo inmediato y concreto, es decir, sin intervención de otros conocimientos. De aquí que sólo pueda llamarse *intuitivo*, en acepción rigurosa, aquel conocimiento que aprehende el objeto en su propio ser presente; por el contrario, es *abstractivo* todo conocimiento que prescinde de la presencia viva de lo conocido. — Se distinguen dos clases de intuición: sensorial e intelectual; denominándose ésta también visión intelectual.

La *intuición sensorial* se da en los animales y (más perfectamente) en el hombre. Ligada a diversos órganos del cuerpo, se limita asimismo a las manifestaciones del mundo corpóreo. El término intuición proviene del sentido de la vista, que en el hombre tiene la primacía; sin embargo, los demás sentidos poseen igualmente a su manera una «intuición» de más o menos valor. En sentido pleno, sólo cabe designar como intuición la percepción inmediata, porque únicamente ella co-presenta en los fenómenos sensoriales la existencia de lo individual. En una acepción más amplia se califica también de intuitiva la ↗ representación en cuanto está contruida con elementos intuitivos puramente sensoriales, pero prescinde de la existencia de lo individual representado. Entre la representación y la percepción se sitúan las llamadas «imágenes intuitivas subjetivas» de los *eidéticos* (del griego εἶδος: imagen); producidas por la fantasía (no por el objeto) como representaciones corrientes, igualan, sin embargo, en claridad plástica (y, tratándose de ciertos tipos, también en independencia de la voluntad) a las percepciones

(↗Representación). — La intuición sensorial como percepción y representación es de la mayor importancia para el pensar humano, pues éste elabora a partir de ella muchos de sus conceptos primeros y permanece incrustado en la misma durante su curso ulterior (*conversio ad phantasma* de los escolásticos). ↗Concepto (Formación del), ↗Entendimiento.

La *intuición intelectual*, en sentido riguroso, se da únicamente en el espíritu puro; su arquetipo lo constituye la visión con que Dios se comprende y comprende todo lo existente finito en el espejo de sí mismo. Esta visión se dirige al ser (en oposición a lo aparente o fenoménico) llegando, por consiguiente, si se trata del ente corpóreo, hasta su núcleo esencial, desde el cual ve los fenómenos. Por eso no es sólo un opaco comprobar lo fácticamente existente (como la intuición sensorial), sino un necesario y simultáneo concebirlo por su fundamento. Esta intuición intelectual le está negada al hombre por más que el ontologismo y, en diversas formas, también el idealismo se la atribuyan. Sin embargo, en su conocer intelectual se da la intuición en sentido amplio, en cuanto este conocimiento participa de algunos rasgos esenciales a dicha intuición intelectual.

Se le aproxima la comprensión de los actos intelectuales de pensar y querer. Puede aquí hablarse de intuición porque estos actos se muestran inmediatamente como algo existente singular; pero no en la acepción plenaria del término ya que se hacen patentes no en visión directa sino únicamente mediante la ↗reflexión. — Nuestro conocimiento conceptual aparece ante todo como el polo contrario de toda intuición, pues versa sobre lo universal, prescinde de lo existente y nunca saca de lo concreto más que rasgos aislados; tampoco es un aprehender inmediato, sino realizado siempre mediante la intuición sensorial o la reflexión. No obstante, puesto que primeramente lo universal se conoce como incrustado por completo en estos modos intuitivos de aprehensión, el concepto cobra una cierta intuitividad pudiendo hablarse de «intuición de la esencia». Además, el conocimiento conceptual se califica de intuitivo en cuanto que inmediatamente, es decir, sin intervención de un raciocinio, aprehende sus objetos, ya sean esencias ya conexiones esenciales. En este sentido habla Santo Tomás del *intellectus principiorum* y distingue entre *intellectus* y *ratio*, o sea, conocimiento intelectual y discursivo respectivamente, el primero de los cuales, según él, participa en forma mínima de la visión del espíritu puro. — Más señaladamente cabe hablar de *intuición* cuando se abarcan con *una* mirada (sin mediación del discurso) relaciones de mayor amplitud; esto se aplica sobre todo a la visión artística, pues en ella lo contemplado se concreta también en formas sensorialmente intuitivas. Esta visión es sentida como *inspiración* cuando abre repentinamente perspectivas no presentidas y se presenta sin la intervención propia, como graciosa merced. Según Santo Tomás, el conocimiento intuitivo aquí descrito no difiere radicalmente del discursivo, pues «intellectus» y «ratio» constituyen únicamente dos funciones de una sola potencia cognoscitiva intelectual.

La filosofía moderna restringe mucho y de múltiples maneras el alcance del conocer teorético (to-

mado, sobre todo, como discursivo), sustrayéndole especialmente los conocimientos directores de la vida y las realidades metafísicas. Éstas se ponen entonces en correspondencia con modos de comprensión extraintelectuales, irracionales o emocionales, que frecuentemente se manifiestan como intuiciones. Aquí deben incluirse, además de la filosofía de la vida (↗Vida [Filosofía de la]), la «presentación emocional» y el «sentimiento intencional» de la filosofía actual de los valores (↗Valores [Filosofía de los]), así como también la irracional aprehensión de Dios de la filosofía contemporánea de la religión. Aunque tales direcciones adolecen de una infravaloración de lo racional, han puesto, no obstante, de relieve con gran intensidad la insuficiencia de la «ratio» moderna alicortada, matematizada y esclava de la técnica. Sostienen también que únicamente la inserción en la totalidad de las fuerzas anímicas presta al conocimiento su pleno poder y vitalidad, con lo cual a menudo una aprehensión intuitiva totalitaria se adelanta al análisis racional. — LOTZ.

a) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica*, 1. q. 79 a. 8; q. 84 a. 6-7; q. 85 a. 1; *b)* R. JOLIVET, *L'intuition intellectuelle et le problème de la métaphysique*, en «Archives de Philosophie» XI, 2, 1934; K. RAHNER, *Geist in Welt*, 1939; M. MÜLLER, *Sein und Geist*, 1940, especialmente pp. 207-232; J. SANTELER, *Intuition und Wahrheitserkenntnis*, 1934; A. WILLWOLL, *Über das Verhältnis von Anschauung und Denken im Begriffserlebnis*, en «Beiträge zur Problemgeschichte der Psychologie, 1929; E. JAENSCH, *Über den Aufbau der Wahrnehmungswelt*, I 1928, II 1931; del mismo: *Grundformen menschlichen Seins*, 1929; [J. VIALATOUX, *Le discours et l'intuition*, París 1930; F. GRÉGOIRE, *Note sur les termes «intuition» et «expérience»*, en «Revue philosophique de Louvain» 44 (1946) p. 401 ss]; *c)* I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, especialmente A 50-7; J. KÖNIG, *Der Begriff der Intuition*, 1926; M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929 [trad. esp. :*Kant y el problema de la metafísica*, 1954]; H. BERGSON, *L'évolution créatrice;* del mismo, *La pensée et le mouvant*; [J. PALIARD, *Intuition et réflexion*, 1925; E. LE ROY, *La pensée intuitive*, 2 vols., 1929-1930]; *d)* B. JANSEN, *Aufstiege zur Metaphysik*, 1933, pp. 341-364 (Kant und Thomas); S. GEIGER, *Der Intuitionsbegriff in der katholischen Religionsphilosophie der Gegenwart*, 1926; [S. J. DAY, *Intuitive Cognition. A Key to the Significance of the later Scholastics*, 1947]; ↗Religión (Filosofía de la), ↗Vida (Filosofía de la).

Intuicionismo. Con esta palabra se designan aquellas direcciones que en el conocimiento humano atribuyen el papel principal a la «intuición», sobrestimando en la mayoría de los casos su valor cognoscitivo o concediendo al hombre modos de conocer que rebasan las posibilidades de su naturaleza. Por *intuición* no se entiende entonces la ↗intuición o visión en sentido usual, sino funciones cognoscitivas superiores que se aproximan real o supuestamente a la inmediatez y plenitud de una intuición espiritual. Una aproximación de esta clase se encuentra, v.gr., en la «visión simultánea» creadora de vastas conexiones, tal como de manera especial se da, repentinamente a veces, en hombres adecuadamente dotados. Sin embargo, esta «intuición» supone, por lo regular, un largo trato intelectual con el objeto y debe ser después justificada por el pensar metódico. — Una forma particular del intuicionismo la constituye el ↗ontologismo que falsamente admite una visión natural de Dios. Otros pensadores, como *Platón*, hablan de una visión intelectual

para la que el hombre debe estar capacitado por ideas innatas. Modernamente, el intuicionismo se une a menudo con el irracionalismo al suponer una aprehensión ↗ irracional o emocional inmediata de la realidad suprasensible; así, v.gr., en *Bergson* y *Scheler*. — DE VRIES.

b) E. PRZYWARA, *Religionsbegründung*, 1923; S. GEIGER, *Der Intuitionsbegriff in der katholischen Philosophie der Gegenwart*, 1926; *c)* J. KÖNIG, *Der Begriff der Intuition*, 1926; [E. LE ROY, *La pensée intuitive*, 2 vols., 1929-1930]; *d)* A. HUFNAGEL, *Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin*, 1932.

Irracional. Denomínase generalmente irracional lo contrapuesto o, por lo menos, extraño al espíritu, en especial al pensar conceptual (a la «ratio»). A lo que es ajeno a la mente o al pensamiento se le llama a veces *arracional* (término poco feliz) y mejor *alógico* (↗ Logos), para diferenciarlo de lo irracional como opuesto a ella en sentido estricto. Lo irracional puede entenderse psicológicamente (subjetivamente), de los actos psíquicos, u objetivamente, de los objetos a que dichos actos se dirigen. En sentido psicológico (1) es irracional la vida consciente que se substrae en grado mayor o menor a la guía de la razón, especialmente la vida sentimental y apetitiva. Pero también el querer espiritual incluye en la elección libre, sobre todo del bien menor, un rasgo que no es racionalmente inteligible en su integridad. En acepción objetiva, irracional (2) es sinónimo de incognoscible por su obscuridad, de inadecuado a la razón, ininteligible, aprehendible sólo por actos irracionales.

El término *irracionalismo* denota, en general, una acentuación o sobreacentuación de lo irracional. El irracionalismo psicológico atribuye a lo irracional (1) el papel preponderante en la vida anímica (↗ Vida [Filosofía de la], ↗ Psicoanálisis). El irracionalismo metafísico supone que hay un ente absolutamente irracional (2), es decir, para toda mente, e incluso que el ente en su más profundo fondo esencial es irracional; además, el ente es concebido en última instancia como voluntad ciega o impulso vital (*Schopenhauer, Nietzsche, E. v. Hartmann*) o se renuncia a toda positiva determinación de su esencia irracional (*N. Hartmann*). El irracionalismo metafísico es incompatible con un depurado concepto de Dios (↗ Verdad). El irracionalismo gnoseológico afirma, por lo pronto, únicamente que la realidad o determinadas esferas de la misma, consideradas de ordinario como racionalmente comprensibles por nosotros, son irracionales (2) para nuestro pensamiento. Así, *Scheler* y *N. Hartmann* opinan que la existencia es aprehendida sólo en actos irracionales (emocionales), el irracionalismo valoral sostiene que los ↗ valores son de índole irracional y la filosofía de la religión de *R. Otto* hace irracional lo divino, aprehendible sólo en el sentimiento de lo «numinoso». — Ha de reconocerse que lo irracional (2) existe efectivamente para nosotros. Así el individuo, en cuanto tal, nunca es enteramente comprensible para nuestro pensar conceptual. Por el contrario, la existencia y los valores son tenidos sin motivo por irracionales. Dios es, ciertamente, incomprensible, pero no completamente incognoscible para nosotros. Los divinos ↗ misterios que rebasan nuestra razón se denominan mejor *suprarracionales*, porque no nos resultan ininteligibles a causa de su

obscuridad en sí, sino de su cegadora abundancia de luz (↗ Suprarracional). — DE VRIES.

b) A. WILLWOLL, *Über das Irrationale in der Psychologie*, en «Scholastik» 11 (1936) pp. 346; G. WUNDERLE, *Über das Irrationale im religiösen Erleben*, 1930; J. GEYSER, *Intellekt oder Gemüt*, 1921 (contra el irracionalismo de R. Otto); A. GUGGENBERG, *Der Menschengeist und das Sein*, 1942 (contra el irracionalismo de N. Hartmann); R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens du mystère et le clairobscur intellectuel*, París 1934 [trad. esp.: *El sentido del misterio y el claroscuro intelectual*, 1945].

Juicio. I. Con este término se designa el acto central del conocimiento humano cuya dilucidación lógica y metafísica persigue la *teoría del juicio*. El estudio lógico de éste investiga el juicio como forma de pensamiento atendiendo a su estructura esencial y a sus propiedades necesarias. Desde este punto de vista se distingue del simple concepto y del raciocinio. El ↗ concepto representa sólo un conocimiento incoativo porque se limita a formar contenidos sin relacionarlos con el ser ni expresarlos en su existencia por el ↗ asentimiento. En cambio, el juicio lleva el conocimiento a su realización plena porque relaciona los contenidos con el ser y, asintiendo a ellos, constituye una expresión de su existencia. Frente a ello, el ↗ raciocinio no significa una ulterior perfección de la esencia interna del conocimiento, sino un progresar de un conocimiento a otro.

La estructura exacta del juicio puede elucidarse en la *proposición* o, dicho con mayor rigor, en la proposición enunciativa, pues la función de la proposición consiste en ser expresión oral o signo patente de aquél. La proposición enuncia un predicado de un sujeto mediante la cópula «*es*». En oposición a un concepto compuesto (v.gr., hombre mortal), la esencia de la proposición y, por lo tanto, del juicio, reside en la cópula, porque ella expresa la relación con el ser y el asentimiento (v.gr., el hombre es mortal). Para asegurar la verdad de la proposición y del juicio, algunos (v.gr., *Bolzano)* admiten *proposiciones en sí (verdades en sí)* que no existen allende la realidad, pero poseen una cierta existencia (recuérdese los *productos irreales de sentido* de *Rickert).* Esta concepción, que trae a la memoria las ideas platónicas, no es necesaria, porque la verdad del juicio queda sobradamente asegurada por el hecho de que el objeto enunciado se dé efectivamente, mientras que la forma propia de la enunciación representa sólo el modo (fundado en lo dado) como nosotros, hombres, debemos expresar esto dado para poderlo comprender con el pensamiento.

Expliquemos algunas propiedades del juicio y divisiones ligadas a ellas. La *cualidad del juicio* es inherente a la cópula en cuanto ésta, como *afirmación* en el «es» o ↗ negación en el «no es», atribuye o quita, respectivamente, el predicado al sujeto. Así, tenemos juicios afirmativos y negativos. Pertenece asimismo a la cópula la ↗ *modalidad del juicio* por la cual éste expresa el modo del «es» o del «no es». Con ello resultan *juicios apodícticos*, que enuncian algo como absolutamente necesario o absolutamente imposible, *asertóricos*, que dicen sencillamente «es» o «no es» sin determinar su modo, y *problemáticos*, que expresan un poder ser o también la posibilidad del no ser. Según la extensión del sujeto, se da una diversa *cantidad*

del juicio. Distínguense en consecuencia, *juicios universales, particulares, singulares e indefinidos;* en éstos la extensión del sujeto queda indeterminada. Por lo que respecta a la relación del predicado con el sujeto, el juicio afirmativo «pone» siempre la identidad de ambos, por lo menos la identidad material en virtud de la cual el predicado conviene de hecho al sujeto, v.gr.: Pedro está en casa. Puede, no obstante, existir también una identidad formal de manera que el predicado esté implicado esencialmente en el sujeto; tales juicios se llaman *juicios de identidad* en sentido destacado. Éstos no coinciden en manera alguna con los *juicios tautológicos,* en los que el predicado repite lo que el sujeto ya ha dicho, ni son esencialmente analíticos (↗ Análisis), antes bien pueden ser también juicios esenciales sintéticos (v.gr.: todo ente contingente exige una causa [↗ Síntesis]). Además de los juicios simples hay los compuestos. Mientras los simples *juicios categóricos* enuncian de manera absoluta (Carlos estudiará), los *juicios condicionales* añaden en una proposición ulterior una condición (Carlos estudiará, si obtiene una beca). Los *juicios disyuntivos* muestran una disyunción (Carlos estudiará o será comerciante); por el contrario, los *juicios conjuntivos* niegan que dos enunciados puedan ser verdaderos a la vez (Carlos no puede estudiar y ser comerciante al mismo tiempo). Los *juicios copulativos* unen en una misma proposición varios sujetos o (y) varios predicados (Carlos y Francisco estudian; Carlos se gana la vida y estudia a la vez).

La consideración metafísica del juicio sitúa esta forma humana de pensar en el contexto total de una metafísica del conocimiento. Dicha consideración ha de partir del juicio que enuncia la esencia de un individuo concreto. Nuestro conocimiento se detiene primero en el aspecto patente de la cosa; si no pasara más allá sería un mero conocimiento sensorial. Pero, en realidad, como conocimiento intelectual penetra hasta el núcleo más íntimo de la cosa que aparece, a saber: hasta el ↗ ser. Sin embargo, éste nunca lo posee una cosa finita en su plenitud total, o sea, según todas sus probabilidades, sino únicamente según la medida de su ↗ esencia, la cual representa siempre un modo de ser limitado. La cosa encierra los tres grados: individuo, esencia, ser, en una ↗ síntesis compacta y opaca. Después de haber sido separados por la abstracción, el juicio reúne estos mismos grados en una síntesis estructurada y diáfana. La síntesis existente en la cosa retiene los dos últimos factores dentro de los límites del individuo; frente a ella, la síntesis judicativa eleva los dos primeros a la amplitud del ser. Con ello imita a su manera la visión divina, inscrita desde un principio en el Ser absoluto y que, por lo mismo, lo comprende todo desde la más íntima razón del ser. Esta imitación de la visión divina tiene su expresión en la tendencia natural de la mente hacia el Ser absoluto, tendencia que, según *Maréchal,* constituye el único fundamento de la verdad objetiva del juicio (↗ Dinamismo).

II. A diferencia del *juicio categórico* que dice algo de un objeto de modo directo, el *juicio hipotético,* en sentido amplio, es una enunciación acerca del enlace necesario entre varias enunciaciones. No son los mismos enunciados-miembros los que se afirman, sino sólo la índole y validez de su unión. El juicio hipotético puede ser verdadero, aunque las enunciaciones que lo integran no

lo sean o incluso sean imposibles. El más importante enlace de enunciados, que usualmente da el nombre a la clase entera, es el juicio hipotético en sentido estricto o *proposición condicional*, consistente en una unión de enunciaciones tal que si A (el antecedente) vale, B (el consecuente) vale también necesariamente. En forma negativa: aunque A valga, no es necesario que B valga también. — Distinta del juicio hipotético es la *implicación material* que en ↗ logística se define como aquella unión de dos enunciaciones «p» y «q» que sólo es falsa si «p» es verdadera y «q» falsa; dícese entonces que «p» *implica* «q». Sin embargo, esta implicación no es un verdadero juicio hipotético porque no indica ningún necesario seguirse «q» de «p»; por eso el empleo de la fórmula «si... luego» para la implicación resulta, por lo menos, equívoco. — Otros juicios hipotéticos en sentido amplio son: la *conjunción*, según la cual es imposible que todos los miembros sean conjuntamente verdaderos, y la ↗ disyunción.

III. En sentido propio, la *facultad de juzgar* o formar juicios corresponde sólo al ↗ entendimiento. Por lo tanto, cuando la filosofía escolástica atribuye a veces a las facultades sensoriales una «actividad judicativa», ello ha de entenderse en sentido amplio, impropio. Así se atribuye a la «estimativa» *(vis aestimativa)* sensorial, que también poseen los animales, la capacidad para juzgar sobre lo útil o nocivo para la vida, es decir, para añadir a la percepción de una cosa (v.gr., de cierta planta) un contenido de conciencia *(intentio insensata)* no determinado por la impresión sensible exterior, por el cual el objeto es ordenado a las necesidades vitales del animal (v.gr., como comestible), en analogía a la adición del predicado al sujeto en el juicio propiamente tal. De manera parecida se adscribe a la *vis cogitativa* sensorial peculiar del hombre la capacidad de «juzgar» sobre la substancia corpórea individual (↗ Mundo exterior). — En *Kant* la facultad de juzgar *(Urteilskraft)* es la facultad de pensar lo particular como contenido bajo lo universal. Dado lo universal (la norma), la facultad de juzgar que subsume lo particular debajo de lo universal se llama *facultad de juzgar determinante;* pero, si se da sólo lo particular y hay que buscarle lo universal, tenemos *facultad de juzgar reflectante*. — I. LOTZ. — II. BRUGGER. — III. DE VRIES.

I. *a)* ARISTÓTELES, *De interpretatione* (περὶ ἑρμηνείας); SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al «De interpretatione» de Aristóteles*; *Summa theologica*, I q. 16, a, 2; *Quaestiones disputatae de veritate*, q. I, a. 3; I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft (Transzendentale Analytik)*; G. HEGEL, *Logik*, l. III, sec. 1. c. 2; *b)* J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, V, 1926; J. LOTZ, *Sein und Wert*, I, 1937; M. MÜLLER, *Sein und Geist*, 1940; A. MARC, *Dialectique de l'affirmation*, 1952; P. ROUSSELOT, *L'intellectualisme de Saint Thomas*, París [2]1924; G. SÖHNGEN, *Sein und Gegenstand*, 1930; J. GEYSER, *Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie*, 1919; [G. RABEAU, *Le jugement d'existence*, 1938; X. ZUBIRI, *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, 1923; A. GÓMEZ IZQUIERDO, *Análisis del pensamiento lógico* I, 1928; J. DOPP, *Leçons de logique formelle*, 3 vols., Lovaina 1950]; *c)* I. KANT, G. HEGEL ↗ *a)*; E. HUSSERL, *Erfahrung und Urteil*, 1939; [L. BRUNSCHVICG, *La modalité du jugement*, [3]1934]; *d)* P. HOENEN, *La théorie du jugement d'après Saint Thomas d'Aquin*, Roma 1946; A. WILMSEN, *Zur Kritik des logischen Transzendentalismus*, 1935; [S. MANSION, *Le jugement d'existence chez Aristote*,

Lovaina 1946]. — II. W. BRUGGER, *Die Modalität einfacher Aussageverbindungen*, en «Scholastik» 17 (1942) pp. 217-236; tratados de ↗lógica. – III. *d)* L. SCHÜTZ, *Die vis aestimativa sive cogitativa des heiligen Thomas*, en «Jahresbericht der Görresgesellschaft», 1884; W. FROST, *Der Begriff der Urteilskraft bei Kant*, 1906; *b)* [DOMET DE VORGES, *L'estimative*, en «Revue néoscolastique de philosophie», (1904), pp. 433-454].

Justicia. Si el ↗derecho constituye el orden de la ↗comunidad, tarea de la justicia es «dejarlo a salvo» y «restablecerlo» en la medida que las circunstancias existentes no formen una ordenación verdadera e idónea de aquélla, o sea, una ordenación que garantice la realización del bien común. — Dentro de un orden existente han de considerarse primero las normas que miran a la comunidad (el ↗bien común) o ↗leyes con las cuales se constituye dicho orden: *justicia general* o *legal* (inexactamente llamada también «social»). — Con respecto a los miembros de la comunidad hay que proteger la repartición de cargas y obligaciones, así como la de honores y ventajas conforme a su situación, aptitudes y fuerzas: *justicia distributiva.* Los miembros de la comunidad han de defender recíprocamente lo que en derecho a cada uno corresponde. Aplicación capital de esto la constituye el proteger la equivalencia de prestación y contraprestación, la protección, por lo tanto, de la igualdad de valor en el trato económico; de ahí que a esta *justicia* se la denomine *conmutativa.* — En oposición a la justicia general primeramente citada, se incluye a las últimas bajo el calificativo de *particulares.*

De hecho, el orden existente nunca es enteramente como debería ser; para ser pura y perfecta expresión del derecho, y con ello «orden» en el sentido pleno del vocablo, necesita continuo retoque y acomodación a los datos reales cambiados. Normas que fueron un tiempo expresión de un pensamiento jurídico pueden, variadas las circunstancias, devenir contrarias a la razón, nocivas a la comunidad e ilegales en alto grado. El beneficiario intentará mantenerlas como su derecho escrito; el perjudicado tenderá a quebrantarlas con violencia por injustas. A la comunidad sólo aprovecha un desarrollo orgánico. La tendencia a él y a la buena voluntad para llevarlo a cabo constituyen la *justicia en orden al bien común (justicia social)*, así llamada porque crea de nuevo en cada momento el verdadero orden de la comunidad y protege de un modo permanente el bien general (↗común). — NELL-BREUNING.

K. KIEFER, *Die Tugend der ausgleichenden Gerechtigkeit*, [2]1908; V. CATHREIN, *Recht, Naturrecht und positives Recht*, [2]1909 [trad. esp.: *La filosofía del derecho. El derecho natural y el derecho primitivo*, [2]1926]; KREBS-HOFMANN, *Gerechtigkeit*, en el *Staatslexikon* de H. SACHER, II, 1927; A. J. FAIDHERBE, *La justice distributive*, París 1934; H. HERING, *De iustitia sociali*, Friburgo (Suiza) 1944; VON NELL-BREUNING, *Iustitia socialis*, en el *Wörterbuch der Politik*, de O. VON NELL-BREUNING y H. SACHER, III, 1949; G. DEL VECCHIO, *Die Gerechtigkeit*, [2]1950; [J. A. RYAN, *Justicia distributiva* (trad. esp.) 1950; A. BRUCCULERI, *La giustizia soziale*, Roma 1948]; *e)* V. CATHREIN, *Moralphilosophie* I, [6]1924, [trad. ital. de la 5.ª ed. alem: *Filosofia morale*, Florencia 1913-1930].

Laxismo, en oposición a ↗rigorismo, es la doctrina según la cual deja de existir la obligación en cuanto se da una leve duda respecto a la existencia de la ley. El laxismo, como teoría, jamás fué

directamente sostenido, pero sí originó indirectamente un cierto peligro de caer en él la manera de proceder en la ↗conciencia dudosa. El laxismo es reprobable porque una duda ligera nunca puede hacer oscilar en su obligación una ley conocida con certeza en otras ocasiones. Inmotivadamente se ha tachado de laxismo al ↗probabilismo. Éste exige, como supuesto esencial para la validez de su principio, que las razones en contra de la ley sean sólidas y de peso adecuado. — SCHUSTER.

A. SCHMITT, *Geschichte des Probabilismus*, 1904; J. MAUSBACH, *Die katholische Moral und ihre Gegner*, [5]1921; V. CATHREIN, *Moralphilosophie* I, [6]1924 [trad. ital. de la 5.ª alem.: *Filosofia morale*, Florencia 1913-1920]; E. AMANN, *Laxisme*, en el *Dictionnaire de théologie catholique* IX, 1, 39-86.

Lenguaje. Este término designa: 1.º, la actividad universal humana dirigida a servirse de un sistema de ↗signos según determinadas reglas de enlace que en todas partes han de darse por supuestas; 2.º, las formas histórica y socialmente condicionadas de la función general humana del lenguaje: las lenguas particulares o idiomas. Dentro de toda lengua hay que distinguir: *a)* la totalidad de signos y formas de que puede servirse el que habla (lo «hablable»); *b)* la realización somático-anímica del acto de hablar; *c)* la palabra producida y oída (lo «hablado»). Lenguaje en sentido primordial es la representación de pensamientos por medio de sonidos. Sujeto del lenguaje es el hombre, único de los seres visibles que tiene pensamientos y es capaz de expresarlos con el sonido articulado sensible. El lenguaje refleja, pues el ser anímico-corpóreo del hombre y sigue sus leyes. El lenguaje como sonido existe sólo al ser producido. Aunque siempre, aparte la transmisión de ideas, el habla es ya una cierta expresión del alma del locutor, sin embargo su *intención principal*, a diferencia de otros movimientos expresivos, no tiende a esto, sino a la representación y comunicación de pensamientos. Mientras la representación gráfica imita el objeto significado en su forma sensible y es, en consecuencia, inmediatamente comprendida por cualquier contemplador, el lenguaje hace presente no el objeto, sino el pensamiento y (en su forma desarrollada) no copiándolo, sino mediante un signo que lo reemplaza. Por consiguiente, sólo es comprendido por quien conoce el ↗sentido y, con ello, el significado de los signos. Indudablemente, en sus orígenes el lenguaje trabajó también con medios de representación directamente comprensibles, gráficos. La unión de sonidos sensibles, que en sí no poseen significado peculiar, con determinadas *significaciones*, es decir, la indicación de un ↗sentido resulta posible porque en el hombre no existe separación alguna radical entre intuición sensorial y pensamiento espiritual; antes bien, éste se obtiene de aquélla por ↗abstracción y conserva siempre un cierto enlace con el esquema sensible. La aludida función indicadora permite al hombre establecer entre el sonido articulado y dicho esquema una conexión perceptible asimismo para otros y fijarla por el uso reiterado. El supuesto para la comprensión de los interlocutores es su común naturaleza somático-espiritual y sobre todo la identidad de contenido por ellos pensado o por pensar.

La cuestión del origen del lenguaje puede referirse a la capacidad

para hablar o a la práctica desarrollada de aquél. La capacidad para hablar está implicada en la esencia del hombre. La práctica o manejo de la lengua comprende el descubrimiento y primera aplicación de signos sensibles como representantes de los conceptos y el desarrollo ulterior del sistema de signos. Cómo llegó el hombre originariamente a esta práctica del lenguaje, es cosa que sólo podemos conjeturar viendo la manera como todavía hoy la adquiere. — Únicamente cabe hablar de *lenguaje animal* en un sentido impropio, pues el ↗ animal no puede exteriorizar pensamiento alguno ni manifestar por medio de conceptos sus sensaciones o apetitos. Acerca del lenguaje prelógico, ↗ Psicología social.

El hombre puede substituir los signos fonéticos del lenguaje por otros; así ocurre, v.gr., en la escritura, que reemplaza los pasajeros fonemas por trazos escritos de carácter más estable. Sin embargo, la representación de ideas puede también efectuarse mediante signos escritos o de otra clase, sin pasar por el rodeo del sonido, como sucede en la escritura conceptual de los chinos. La primera forma fonética fundamental es la *sílaba;* la primera forma fundamental de signo lingüístico dotado de significación es la *palabra;* la primera forma fundamental del lenguaje mismo, la *oración.* Sólo en ésta se expresa un pensamiento completo. La situación de la lengua y el conjunto de la oración confieren a las palabra el significado definido. Esto es aplicable también en cierta medida a la oración en cuanto es miembro del discurso.

El lenguaje (1) se nos presenta en una variada profusión de idiomas [= lenguaje (2)], que tanto en el léxico como en la construcción difieren entre sí de manera notable. Siempre existe fundamentalmente la posibilidad de trasladar a una lengua lo representado en otra *(traducción);* pero tal posibilidad es limitada en diversos aspectos, sobre todo en lo concerniente al valor sentimental que resuena en las palabras. — Para un conjunto de enunciados exactamente definidos se establecen *lenguajes universales* de gran precisión, como ha ocurrido, por ejemplo, en la matemática y la ↗ logística, los cuales sirven exclusivamente para comunicar contenidos conceptuales prescindiendo de toda expresión anímica. — Aunque el lenguaje no constituye una condición indispensable del conocimiento intelectual, contribuye en gran medida a la precisión y claridad del pensar. — Puesto que el lenguaje se ha originado de la necesidad del individuo como miembro de la comunidad, ni es descubrimiento de un individuo ni cabe concebirlo en su conservación y desarrollo fuera de la comunidad. La comunidad lingüística orgánica y natural, formadora de la lengua en la mayoría de los casos, es la nación, e inversamente, el idioma desempeña un importante papel en la formación de aquélla. Sin lenguaje no sería posible ni la comunidad humana ni un cierto grado superior de cultura. De la importancia del lenguaje para la comunidad resulta también para el individuo la obligación especial de no utilizarlo contra su esencia que es ser expresión del pensamiento. — BRUGGER.

W. VON HUMBOLDT, *Gesammelte Schriften*, 1904 ss (especialmente t. VII, 1); K. BÜHLER, *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*, 1934 [trad. esp.: *Teoría del lenguaje*, 1950]; DELACROIX, *Le langage et la pensée*, París 1930; A. MARTY, *Untersuchungen zur Grund-*

legung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie I, 1908; del mismo, *Psyche und Sprachstruktur*, ed. Funke, Berna 1940; F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, París [2]1922; W. WUNDT, *Völkerspsychologie, Die Sprache*, [3]1911-1912; L. VAN HAECHT, *Le problème de l'origine du langage*, en «Revue Philosophique de Louvain» 45 (1947) pp. 188-205.

Lenguaje (Filosofía del). El estudio del ↗lenguaje por parte de la filosofía es tan antiguo como la misma filosofía. Ya en la Antigüedad existía la opinión *(sofistas)* de que el lenguaje había de atribuirse a un convenio arbitrario de los hombres, punto de vista opuesto a otro que lo consideraba como algo dado por la naturaleza *(estoicos)*. *Platón* y *Aristóteles* adoptaron una posición intermedia. La filosofía del lenguaje como disciplina filosófica propiamente tal existe sólo desde *W. v. Humboldt*. La fomentaron principalmente la *lingüística comparada* (estudio de la función universal del lenguaje y de la estructura esencial del mismo) y la psicología empírica (investigación de los elementos del lenguaje y de sus condiciones psíquico-físicas). — Las más importantes tareas de la filosofía del lenguaje son la aclaración de las relaciones entre pensamiento y habla (primacía e influencia), entre las funciones expresiva y representativa del lenguaje, la dilucidación de las condiciones psíquico-físicas del habla, del papel del individuo y de la comunidad nacional en la construcción del lenguaje, de las relaciones entre el lenguaje-tipo y la estructura de las lenguas particulares, la investigación del origen primero del lenguaje en el tiempo así como del origen del lenguaje en el niño y en el ulterior desarrollo de la lengua. — Las direcciones de la filosofía del lenguaje divergen principalmente en la cuestión relativa a la coordinación de pensamiento y lengua. Mientras la antigua filosofía del lenguaje reconocía de manera unánime la independencia y supremacía del pensamiento con respecto al habla, y la relación entre ambos era diversamente concebida (según la dirección empirista [*Marty*], el lenguaje lo produce el pensar con el fin de comunicarse; según la idealista [*Vossler*], el lenguaje es manifestación perfectamente adecuada del pensamiento), muchos modernos absorben el pensamiento en el lenguaje *(Ipsen)* o lo hacen proceder de él *(Stenzel)*. — BRUGGER.

E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen* (t. I: *Die Sprache*, 1923); J. STENZEL, *Philosophie der Sprache*, 1934 [trad. esp.: *Filosofía del lenguaje*, 1936]; L. LACHANCE, *Philosophie du langage*, Ottawa-Montreal 1943; J. ZARAGÜETA, *El lenguaje y la filosofía*, 1945; R. CARNAP, *Introduction to Semantics*, [2]1946; R. HÖNIGSWALD, *Philosophie und Sprache*, Basel 1948; *d)* O. FUNKE, *Studien zur Geschichte der Sprachphilosophie*, Berna 1927; L. LERSCH, *Die Sprachphilosophie der Alten*, 1838-1841; P. ROTTA, *La filosofia del linguaggio nella Patristica e nella Scolastica*, Turín 1909; G. IPSEN, *Sprachphilosophie der Gegenwart*, 1930; A. MÜLLER, *Betrachtungen zur neueren deutschen Sprachphilosophie*, 1938.

Ley. Ley, en la acepción plena del término, es la orden dada a una comunidad con carácter obligatorio para los miembros de la misma, es decir, imponiéndoles un deber moral. Leyes en sentido amplio son normas que han de observarse si hay que alcanzar determinados fines particulares (leyes lógicas, gramaticales, de la obra artística, que denotan un

deber no moral). Por último, ley en sentido figurado designa el deber naturalmente necesario regulador del obrar que se sustrae a la libertad (↗ leyes naturales, leyes psicológicas). — En tanto que la ley, tomada en su acepción plenaria, impone al hombre un deber moral, es decir, un no-poder otra cosa, ordena llevar a cabo u omitir acciones propias dependientes de la voluntad libre o tolerar acciones ajenas dependientes asimismo de la voluntad libre. — Una ley sólo puede ser dada por quien posee el poder correspondiente. Dios, como Creador, tiene por sí soberanía legisladora sobre la colectividad humana. De Él la recibe también necesariamente sobre sus miembros la comunidad perfecta (el Estado) considerada como un todo. — Para que una ley sea válida debe ser suficientemente manifiesta, es decir, su autor ha de darla a conocer de manera que todo aquél a quien afecte pueda adquirir de ella un conocimiento seguro *(promulgación)*.

Según su autor inmediato, cabe distinguir *leyes divinas* y *humanas*. Entre las divinas, hay unas tan internamente unidas a la esencia y orden de las cosas que han sido dadas con la creación misma y por ella sola son ya cognoscibles. En conjunto representan la ↗ ley moral natural, necesaria e inmutable como las esencias de las cosas. Su carácter obligatorio se deriva de la voluntad de Dios (↗ Obligación). Además de dichas leyes, Dios puede todavía dar libremente otras, pero éstas necesitan una ↗ revelación propia para hacerse manifiestas y en manos de Aquél está el mudarlas o abolirlas. Todas las leyes humanas son libremente establecidas *(leyes positivas)* admitiendo, en consecuencia, el cambio, así como también la abolición entera o parcial por su autor *(abrogación* y *derogación)*. Éste, por motivos de peso, puede conceder excepciones en casos particulares *(dispensa)* u otorgar *privilegios*.

La ley moral natural es reflejo de la llamada *ley eterna (lex aeterna)* divina, es decir, de la voluntad existente en Dios desde la eternidad, que exige la observancia del recto orden por las criaturas. La ley moral natural es la base de toda otra ley libremente estatuida, pues ésta recibe de ella su firmeza y nada puede contener contrario a la misma. Puesto que esta segunda clase de ley se apoya en la natural teniéndola al mismo tiempo como pauta, y, la ley moral natural es, en última instancia, reflejo de la eterna, queda garantizado el interno carácter unitario de todas las leyes tanto respecto a la obligación como al contenido. — Fin inmediato de la ley moral natural es la realización del orden moral universal; el de la ley humana, la realización del bien público. Las leyes humanas que evidentemente no responden a dicho fin no obligan en conciencia. La ley, por dictarla la soberanía legisladora a una colectividad e ir dirigida al bien común, se distingue de la *orden* dada a un individuo o un grupo por autoridad competente en atención a un determinado fin particular. Respecto a los mandatos que exigen un proceder contrario a la ley moral natural, no sólo existe el derecho sino también el deber de *rehusarles la obediencia*. — ↗ Autoridad. — KLEINHAPPL.

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica* 1, 2 q. 90-108; SUÁREZ, *De legibus*; *b)* A. LEHMEN, *Lehrbuch der Moralphilosophie*, 1930; O. SCHILLING, *Lehrbuch*

der Moraltheologie, 1929; E. WELTY, *Die Leitungsnorm der Gemeinschaft: Das Gesetz*, en «Divus Thomas», Friburgo de Brisgovia 21 (1943) pp. 257-286, 386-411; M. WITTMANN, *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin*, 1933, pp. 318-368; MAUSBACH-TISCHLEDER, *Katholische Moraltheologie* I, 7 1936, pp. 79-140; [V. CATHREIN, *Moralphilosophie*, 6 1924 (trad. ital. de la 5.ª alem.: *Filosofia morale*, Florencia 1913-1920); O. LOTTIN, *La definition classique de la loi*, en «Revue Néoscolastique de Philosophie» 27 (1925) pp. 129-144, 243-273; RODRÍGUEZ SOTILLO, *La obligatoriedad de las leyes civiles en conciencia*, en «Revista de Derecho Canónico» 1 (1946) pp. 135-171, 669-695; 2 (1947) pp. 676-701]; *c)* JOACHIM-JUNGIUS-GESELLSCHAFT (ed.), *Das Problem der Gesetzlichkeit* (t. I, *Geisteswissenschaften*; t. II, *Naturwissenschaften*), 1949; *d)* [K. C. MARTYNIA, *La définition thomiste de la loi*, en «Revue de Philosophie» (1930) pp. 231-250; A. AVELINO ESTEBAN ROMERO, *La concepción suareziana de la ley*, 1944].

Ley moral. Mientras la *norma moral* indica el módulo de lo moral en general (= principio moral) describiendo y aclarando así la esencia de la ↗ moralidad, la ley moral (denominada también *ley moral natural* a diferencia de la ↗ ley natural física) abarca el conjunto de las normas morales que resultan de la situación del hombre en la realidad y ligan a la totalidad de los hombres de manera radical con anterioridad a todo convenio (↗ Obligación). El fundamento trascendente de la ley moral contenida en la naturaleza humana es la relación de copia a ejemplar existente entre el orden de acá y el del más allá, a saber: la ↗ ley eterna divina como ordenación y exigencia. Por lo que respecta a su contenido, la ley moral coincide con el decálogo (los diez mandamientos de la Biblia), exceptuada la forma particular del tercer mandamiento. La parte de la ley moral natural relativa a la vida jurídica forma el ↗ derecho natural. La ley moral natural puede ser también intimada por la ↗ ley positiva o, en cuanto desde el ángulo de la naturaleza del hombre permite diversos modos de proceder, ser determinada con mayor detalle por la costumbre (↗ Moralidad) o la ley positiva.

Puesto que la «historicidad» no anula las formas humanas fundamentales, sino que únicamente las modifica, estos módulos morales no están vinculados a ninguna articulación del hombre en el espacio y el tiempo, sino que constituyen proposiciones de validez universal fundamentalmente accesibles siempre y en todas partes a la razón humana; los supuestos individuales, históricos y sociales sólo intervienen en el proceso de su conocimiento estorbándolo o fomentándolo. Cuanto más básicos son los preceptos, tanto más fácil se hace el conocerlos. Así, la conciencia moral del hombre muestra también en sus perfiles formales una asombrosa concordancia (respeto a Dios, la familia, la vida, la propiedad). En tanto que la moralidad únicamente está determinada por el objeto (v.gr.: obligaciones fundamentales religiosas y sociales) sus normas son universalmente válidas e inmutables debido a la unidad de la naturaleza humana y a la indisoluble conexión entre ser y deber.

Cuanto más se traduzcan las obligaciones generales en deberes concretos (↗ también Ética de la situación), tanto menos tomará la ley moral una forma rígida, antes bien se adaptará al curso evolutivo y a los estadios culturales de la humanidad; asimismo, el hombre se encontrará a menudo

ante casos-límite en que su razón sola sin la luz de la ↗revelación únicamente podrá conseguir un grado mayor o menor de probabilidad y con frecuencia sucumbirá al error. Así se explican las diferencias en las concepciones éticas concretas de los pueblos (moral sexual y matrimonial: trato sexual antes y fuera del matrimonio, divorcio, monogamia; muerte de inocentes en casos extremos, suicidio, duelo, mentira). — BOLKOVAC.

b) J. PIEPER, *Die Wirklichkeit und das Gute*, 1935; M. WITTMANN, *Gesetz und Sittengesetz*, en «Philosophisches Jahrbuch» 51 (1938) pp. 292-316; A. SERTILLANGES, *La philosophie des lois*, París 1946; *d)* V. CATHREIN, *Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit*, 1914; W. STOCKUMS, *Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholastischen Ethik*, 1911; [E. BRUNETEAU, *De la loi naturelle*, en «Revue de Philosophie» 18 (1911) pp. 621-636; 19 (1911) pp. 63-85; L. GIAMMUSSO, *L'unità della coscienza morale*, en «Gregorianum» 6 (1935) pp. 226-285]; *e)* V. CATHREIN, *Moralphilosophie*, [6]1924 [trad. ital. de la 5.ª alem.: *Filosofia morale*, Florencia 1913-1920]; G. MÁRQUEZ, *Filosofía moral*, 2 vols., [2]1943; A. MARC, *Dialectique de l'agir*, París 1954; O. LOTTIN, *Morale fondamentale*, 1954].

Ley natural en sentido filosófico, es una ordenación hacia determinada actividad ínsita en las cosas naturales. Recibe el nombre de ↗ley porque con esta disposición se ha dado a los seres de la naturaleza una necesidad para obrar. Esta necesidad reviste diversas formas según la índole de la cosa: distinta es la que rige en lo inorgánico, lo orgánico o lo humano-espiritual. En este último dominio, ley natural equivale a ley ↗moral natural; su necesidad consiste en el deber de la ↗obligación. En la esfera infraespiritual, la disposición natural constituye el fundamento de un acontecer necesario, al que, no obstante, corresponde una cierta amplitud de movimiento, puesto que el ser vivo responde de manera diversa según su necesidad a los estímulos actuantes sobre él. Únicamente en el acontecer inorgánico, ley natural es sinónimo de acontecer uniforme. Los cultivadores de las ciencias de la naturaleza denominan ley natural a este mismo acontecer regular, que se expresa en juicios de validez universal y que, tratándose de lo inanimado, encuentra su exacta formulación cuantitativa en ecuaciones matemáticas. Estas leyes de la ciencia natural son de dos clases: *leyes dinámicas*, expresión directa del acontecer individual causalmente determinado, y *leyes estadísticas* concernientes a un acontecer regular que se realiza como valor medio constante en el concurso de un gran número de causas individuales, como, v.gr., en las leyes de los gases. Es imposible que todas las leyes sean estadísticas; por lo menos en el «micro-acontecer» debe haber legalidades dinámicas (↗Causalidad [Ley de]). — La *necesidad de las leyes naturales* relativas a la esfera infraespiritual no es absoluta, sino condicionada (↗Contingencia), pues afecta al acontecer real del orden contingente de la existencia. La naturaleza no puede introducir excepciones en el acontecer legal, porque las disposiciones operativas están unidas de manera necesaria con las cosas y sus acciones; pero tales excepciones pueden ser realizadas por una causa extranatural (↗Milagro). — El conocimiento de las leyes naturales es tarea fundamental de las ciencias de la naturaleza que para llevarla a cabo se sirven de la ↗inducción. — JUNK.

J. Seiler, *Philosophie der unbelebten Natur*, Olten 1948, pp. 221-259; M. Planck, *Wege zur physikalischen Erkenntnis*, [4]1944; A. Gatterer, *Das Problem des statistischen Naturgesetzes*, Innsbruck 1924; G. Kafka, *Naturgesetz, Freiheit und Wunder*, 1940; B. Bavink, *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften* [9]1949, pp. 218-275; N. Hartmann, *Philosophie der Natur*, 1950, pp. 382-441; [E. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, [10]1929; del mismo: *De l'idée de loi naturelle dans les sciences et dans la philosophie*, 1895; R. Puigrefagut, *A propósito de las leyes estadísticas de la naturaleza*, en «Razón y Fe» 124 (1941) pp. 297-313; 125 (1942) pp. 25-46; D. Papp, *Filosofía de las leyes naturales*, 1951; F. Selvaggi, *Problemi della fisica moderna*, Brescia 1953; del mismo: *Filosofía de las ciencias* (trad. esp.), 1955].

Libertad. Este término significa, en general, exención de trabas, exención de determinación procedente del exterior, con tal de que dicha exención vaya unida a una cierta facultad de autodeterminarse espontáneamente. Según sea la índole de dichas trabas, distínguense varias clases de libertad. *La libertad física* o de *acción* corresponde a los seres vivos que apetecen conscientemente (hombres y animales), y también, en menor escala, a los vegetales, en tanto que a su obrar no se oponen estorbos exteriores materiales; la *libertad moral* (1) en sentido lato consiste en la facultad de poder resolverse a algo sin que lo impidan causas exteriores psíquicamente influyentes (por vía de representación), v.gr.: una amenaza; la *libertad moral* (2), en acepción restringida, es la facultad de poder resolverse a algo (v.gr.: a pasear) sin que exista obligación contraria. La *libertad psicológica*, que no excluye la atadura física ni la obligación moral e incluso es un supuesto de esta última, consiste en la facultad de poder resolverse a algo sin ataduras psíquicas antecedentes al acto de la decisión que necesiten unívocamente la volición en un sentido determinado; en otros términos: es la facultad de «querer como se quiera» (↗Libertad de la voluntad). Sin una cierta preponderancia de lo interior sobre lo exterior, preponderancia inexistente en el ser inorgánico, no cabe hablar de libertad.

Según *Kant*, la *libertad inteligible* consiste en que la voluntad es únicamente determinada por la razón pura, con independencia del influjo de las tendencias sensibles. La voluntad, como tal, sigue el ↗ imperativo categórico, siendo necesariamente, por lo mismo, voluntad moral. Dicha voluntad puede devenir eficaz en el mundo fenoménico (lo cual, por cierto, no pasa de ser un postulado práctico), porque su causalidad inteligible se atraviesa, por así decirlo, en la serie causal necesaria de los fenómenos. — Kant olvida que la sana razón, aunque apunta siempre en dirección a lo moral, no prescribe realizarlo necesariamente de una sola manera; y pasa por alto también que la estimación objetiva de intereses sensibles no anula la elección dimanante de la facultad racional. La coexistencia de las causalidades inteligible y empírica sólo es posible cuando ésta no es absolutamente necesaria.

Fundado en la naturaleza del hombre como ser finito, anímico-corpóreo, racional y social está el que su libertad no puede ser ilimitada, según pretenden el *liberalismo* y, más todavía, el *anarquismo* y el *antinomismo* (recusación de toda atadura legal). La razón exige que el hombre se rinda a la ley moral por propia convicción, no por mera coacción externa; que reconozca como

a su Señor al Dios personal, fuente originaria de todo orden intelectual, moral y físico, y que, dejando a salvo su dignidad personal y poniéndola como supuesto (↗ Persona, ↗ Sociedad), se acomode al orden social dado por la naturaleza. Abusa, en cambio, del término «libertad» la doctrina defendida por el *marxismo* y el *nacionalsocialismo,* doctrina preparada ya por *Hegel,* según la cual es libre lo que acontece con conocimiento de su necesidad. — Según el objeto respecto al cual se es libre, cabe señalar entre otras: la *libertad de conciencia,* o sea, el derecho a poder seguir sin estorbo la propia ↗ conciencia personal (lo cual no excluye el deber de formarla de acuerdo con normas objetivas ni los derechos fundados de la comunidad); la *libertad de religión* (como parte de la de conciencia); la *libertad de profesión* (que excluye la coacción física o moral en la elección de la misma); la *libertad de investigación y enseñanza* (posibilidad de seguir en ambas tareas únicamente la verdad conocida y la certeza); la *libertad para la pública exteriorización de opiniones (libertad de expresión oral, de prensa).* Es cosa obvia que las últimas clases de libertad (incluida la de enseñanza) no pueden ir tan lejos que representen una amenaza real para la comunidad y los valores que ésta debe custodiar. —BRUGGER.

b) J. DONAT, *Die Freiheit der Wissenschaft,* Innsbruck [3]1925; J. GEYSER, *Einige Hauptprobleme der Metaphysik,* 1923, p. 167 ss (para Kant); J. MARITAIN, *Du régime temporel et de la liberté,* París 1933; [del mismo: *De Bergson a Santo Tomás de Aquino* (trad. esp.), 1946 (c. V: *La idea tomista de la libertad,* y c. VI: *Espontaneidad e independencia*)]; A. ADAM, *Die Tugend der Freiheit,* 1947; G. KAFKA, *Freiheit und Anarchie,* 1949; [C. PIAT, *La liberté,* 1894; G. PERTICONE, *La libertà e la legge,* Roma 1936; G. R. DE YURRE, *Sistemas sociales,* I: *El liberalismo,* 1952]. — A. WENZL, *Die Philosophie der Freiheit* (metafísica, ética), 1947-1949; *d)* E. CASSIRER, *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte,* 1917; J. M. ROBERTSON, *A History of Freethought* (hasta la Revolución francesa), Londres 1936.

Libertad de la voluntad *(libertad de elección, libre albedrío)* es la capacidad del ser espiritual para tomar por sí mismo (es decir, sin ser precedentemente determinado de manera unívoca por nada) una dirección frente a valores limitados conocidos, para elegir o no elegir el bien limitado o para elegir éste o aquél bien concebidos como limitados. Por consiguiente, la libertad entra sólo en consideración donde se aprehende un valor como real, pero dotado de límites, unido a un no-valor que es tal desde otro punto de vista. Donde algo aparece como valor absoluto tal que la tendencia a él no lleva anejo ningún no-valor en otro sentido, la voluntad debe —no por coacción, sino de conformidad con su más propio impulso natural hacia lo valioso (↗ Apetito)— afirmar y aspirar necesariamente al bien en cuestión. Libertad de la voluntad no significa en modo alguno capacidad para querer «sin causa», como muchos adversarios del libre albedrío *(deterministas)* afirman repetidamente sin conocer la verdadera doctrina de la libertad. No hay un querer sin motivo. Libertad de la voluntad no quiere decir que ésta no pueda estar intensamente impresionada y solicitada por los motivos o que puede permanecer frente a ellos absolutamente indiferente. Ni quiere decir tampoco que, de hecho, los hombres quieran siempre libremente, pues muchas acciones de la vida cotidiana se realizan sin consideración

alguna de los motivos. Además, puesto que la deliberación necesaria para la elección puede estar también limitada y entorpecida por la pasión o por estados patológicos, v.gr.: ideas obsesivas u otros trastornos parecidos, cabe con razón en tales circunstancias hablar de aminoración de la libertad e imputabilidad, aunque no de total supresión de las mismas (excepto en los casos de ↗ enfermedad mental grave).

El hecho del libre albedrío se infiere ante todo de sus relaciones con la personalidad ética. Sin libertad, y, por lo tanto, sin la posibilidad de querer de tal o cual manera, el hombre no puede razonablemente ser más responsable de las orientaciones de su voluntad ni más digno de premio o castigo de lo que lo es un enfermo de su enfermedad. Por consiguiente, sin libertad no cabría tampoco separar con razón del puro valor de utilidad la bondad moral o la maldad del querer. El imperativo categórico de la conciencia carecería asimismo de sentido, como también la vivencia de la buena o mala conciencia, la culpabilidad, el arrepentimiento, etc. Con la renuncia a la libertad debería simultáneamente renunciarse a la dignidad ética de la personalidad, pero con ello quedaría también vacío de sentido el ser entero del hombre. — Además, la conciencia de la libertad antes, en y después de las decisiones voluntarias (por lo demás, admitida como un hecho por muchos adversarios) es un hecho tan universal y fácticamente invencible que no se puede explicar siempre y en todos los casos, v.gr.: por un mero engañarse a sí mismo, por un desconocimiento inconsciente de los motivos, etc., sino sólo por la realidad de la libertad. Que, no obstante, sea posible en algunos casos predecir con la máxima probabilidad decisiones ulteriores de las personas si se conocen exactamente su carácter, inclinaciones y situaciones, se explica por el hecho de que en muchos casos los hombres escogen justamente aquello que de ordinario responde a sus costumbres, inclinaciones estables o a su consideración de la situación, sobre todo si ésta no ofrece ninguna ocasión especial para una elección contraria (recuérdense los experimentos de *Ach* para «refutar» la libertad). — Tampoco cabe decir que aun sin libertad los conceptos éticos fundamentales conservarían su sentido, porque, v.gr., el hombre habría debido formar mejor el carácter que ahora le determina a lo malo. Pues si no es libre no pudo cabalmente formar el carácter de otra manera, y, por lo tanto, no es responsable de sus repercusiones.

La libertad de la voluntad ancla en último término en la esencia del ser espiritual. Éste, por una parte, ha de llegar de manera esencialmente necesaria al conocimiento del valor meramente relativo de los fines limitados apetecidos (al *juicio valoral indiferente*, el cual dice: el fin en cuestión sintoniza bien aunque no del todo con el sentido del querer; pero en otro aspecto también le contradice; no ofrece, por lo tanto, la fundamentación absoluta de una volición); por otra parte, una voluntad psicológicamente determinada también en este caso estaría necesaria y esencialmente ordenada a tal fin; por consiguiente, la orientación intencional de la voluntad estaría contradiciéndose a sí misma, la voluntad se anularía a sí misma y se convertiría en un absurdo. — La libertad no repugna en modo alguno a la validez universal del principio de

razón suficiente o a la validez asimismo universal del principio de causalidad (↗ Causalidad [Principio de]), cuyo caso particular, la ley de causalidad (↗ Causalidad [Ley de]), está limitada en su validez a los acontecimientos del mundo corpóreo. Razón suficiente, aunque no necesitante, del querer es siempre la bondad aprehendida del fin. Causa eficiente bastante del acto volitivo es la voluntad satisfecha con los motivos, o sea, la misma alma en cuanto lleva en sí la eficacia productora no sólo de una, sino de muchas direcciones de la voluntad. Y no se ha demostrado como ley universalmente válida y necesaria el que una causa suficiente en cada caso, aun actuando como fuerza decisoria a la luz de un completo conocimiento de varias posibilidades, deba ser una causa coartada, capaz sólo de la acción en cuestión.

Algunos defensores de la libertad de la voluntad *(indeterministas)* han intentado en profundas controversias especulativas, examinar con mayor detalle el «cómo» de la génesis y de la posibilidad de los actos volitivos libres e igualmente de su cooperación con la omnipotencia y la razón divinas. En los siglos XVI y XVII se encuentran entre ellos *Báñez*, *Molina*, *Belarmino* (↗ Dios [Concurso de], ↗ Presciencia divina, ↗ Molinismo), *Leibniz* (doctrina de la elección del fin que en cada caso parece mejor, con lo que la libertad quedaría lógicamente suprimida) y otros. No se ha conseguido un acuerdo definitivo sobre estas cuestiones, apenas posible quizá psicológicamente y que fracasa por la imposibilidad de elucidar exhaustivamente con nuestros medios racionales la esencia y la acción de Dios en las criaturas. Es esencial para la apreciación de tales ensayos, el que en los intentos teoréticos de explicación se dejen a salvo la libertad, la responsabilidad, la dignidad ética del hombre y con ello la justicia y veracidad de Dios, así como también la dependencia de la criatura con respecto al Creador. — Según *Kant*, la libertad de la voluntad no es teoréticamente demostrable; sin embargo, debe admitirse como presupuesto de las exigencias éticas. Pero no consiste propiamente en la libertad de elegir frente a valores limitados sino en la independencia respecto a los impulsos sensitivos, lo cual en realidad no significa libre albedrío, sino espiritualidad exagerada de la voluntad. — WILLWOLL.

K. Schmid, *Die menschliche Willensfreiheit in ihrem Verhältnis zu den Leidenschaften*, 1925; V. Cathrein, *Moralphilosophie* I, [6]1924 [trad. ital. de la 5.ª alem.: *Filosofia morale*, Florencia 1913-1920]; K. Joel, *Der freie Wille*, 1908; [A. Jakubisiak, *La pensée et le libre arbitre*, París 1936; A. Marc, *Psychologie réflexive*, 1948; B. Pérez Argos, *El determinativo funcional de la voluntad*, en «Pensamiento» 7 (1951) pp. 285-319; J. Hellín, *El principio de razón suficiente y la libertad*, en «Pensamiento» 11 (1955) pp. 303-320; A. Roldán *Diecinueve zonas de determinismo en la libertad del hombre compatibles con la libertad*, en «Pensamiento» 11 (1955) pp. 453-458; J. Echarri, *Necesidad, contingencia y libertad*, en «Pensamiento» 12 (1956) pp. 127-156]; Sobre los impedimentos de la libertad: K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*, [4]1948 [trad. esp.: *Psicopatología general*, 1951]; [A. Vallejo Nágera, *Tratado de psiquiatría*, [3]1954]; *c)* N. Ach, *Analyse des Willens*, 1935; *d)* J. Auer, *Die menschliche Willensfreiheit bei Thomas und Duns Scotus*, 1938; V. Cavallo, *La libertà umana nella filosofia contemporanea*, Nápoles 1934; E. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, 1913; O. Lottin, *La théorie du libre arbitre depuis S. Anselme jusqu'à S. Thomas d'Aquin*, 1929; G. Capone Braga,

La concezione agostiniana della libertà, 1931; F. OLGIATI, *L'autocoscienza e la dimostrazione del libero arbitrio in San Tommaso d'Aquino*, en «Rivista di filosofia neoscolastica» 1931, pp. 490-503; A. BONET, *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII*, 1932; A. DAVID, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, 1947]; *e)* A. WILLWOLL, *Seele und Geist* 1939, pp. 149-165 [trad. esp.: *Alma y espíritu*, 1946]; [MERCIER, *Psicología*, 4 vols., 1940; F. PALMÉS, *Psicología experimental y filosófica*, ²1948].

Lógica. Su objeto es el ↗pensar considerado no como propiedad o actividad de ↗sujetos existentes (desde este punto de vista lo estudia la ↗psicología), sino viendo en él las relaciones de los contenidos de pensamiento en cuanto tales, susceptibles de ser pensadas idénticamente por muchos. Por eso es erróneo tener a la lógica por una parte de la psicología, como el ↗psicologismo pretende. Los contenidos de pensamiento pueden ser investigados, según su interna estructura (como ↗conceptos, ↗juicios, y ↗raciocinios) y sus recíprocas y necesarias relaciones *(leyes lógicas)*, lo cual es tarea de la lógica *pura* o *formal*, es decir, de la lógica propiamente dicha, o bien según su relación al objeto y su función representativa, cometido que a veces se asigna a una *lógica «real»* o *«material»*. En este caso resulta más adecuado denominarla crítica del conocimiento o ↗gnoseología. La lógica formal o lógica en sentido estricto tiene sólo en cuenta la *rectitud*, es decir, la legalidad del pensar *(leyes del pensar)*; la gnoseología, la correspondencia con el objeto, o sea, la ↗verdad; y la metodología, la invención de ésta. Núcleo de la lógica formal es la doctrina del raciocinio. Juicios y conceptos adquieren su importancia en lógica, sobre todo como elementos del raciocinio. La lógica es esencialmente una ciencia teorética, aunque encierra también indicaciones prácticas como, v.gr., las reglas de una buena definición. El hombre es apto por naturaleza para pensar rectamente *(lógica natural)*; la *lógica científica* la necesita de modo preferente para contrastar su pensamiento en casos difíciles o discutidos.

Con frecuencia se divide la lógica en tres partes principales: doctrina del concepto (y de su expresión oral: el término), del juicio (y de su expresión oral: la proposición) y del raciocinio. Ya *Aristóteles*, fundador de la lógica científica, aborda también en la teoría del raciocinio una doctrina de la ↗ciencia y del ↗método. Los modernos, por lo común, constituyen con ella una cuarta parte, en la que tratan la teoría de la ↗inducción, la formación de los conceptos de la ciencia natural y de la ciencia del espíritu, etc. Muchas de estas cuestiones pertenecen a la lógica material. — Notemos que la *lógica trascendental* de *Kant* es una clase particular de gnoseología (↗Criticismo). Puesto que para *Hegel* contenido de pensamiento y objeto son coincidentes, la lógica, consecuentemente con tal concepción, es para él, a la vez ontología (↗Idealismo alemán). — Algunos distinguen lógica *clásica* (no logística) y *moderna* (↗logística) — BRUGGER.

a) ARISTÓTELES, *Organon*; W. ST. JEVONS, *Principles of Science*, Londres 1879 [trad. esp.: *Los principios de las ciencias*, 1946]; J. N. KEYNES, *Studies and Exercises in Formal Logic*, Londres ⁴1906; H. LOTZE, *Logik*, 1912; J. GEYSER, *Grundlagen der Logik und Erkenntnistheorie*, 1909; del mismo: *Auf dem Kampffelde der Logik* 1926; A. HÖFLER, *Logik und Erkenntnistheorie*, 1922; O. KÜLPE,

Vorlesungen über Logik, 1923; E. HUSSERL, *Erfahrung und Urteil* (ed. Landgrebe), 1948; A. PFÄNDER, *Logik*, [2]1929 [trad. esp.: *Logica*, 1928]; J. FRÖBES, *Logica formalis*, Roma 1939; [A. GÓMEZ IZQUIERDO, *Análisis del pensamiento lógico*, I 1928, II 1943; J. DOPP, *Leçons de logique formelle*, 3 vols., Lovaina 1950]; *d)* H. SCHOLZ, *Geschichte der Logik*, 1931; [I. M. BOCHÉNSKI, *Elementa logicae graecae*, 1937; del mismo: *La logique de Théophraste*, 1947; del mismo: *L'état et les besoins de l'histoire de la logique formelle*, en «Actas del x Congreso internacional de filosofía», Amsterdam 1948]; *e)* J. DE VRIES, *Logica*, 1950; [MERCIER, *Lógica*, 2 vols., 1942; J. MARITAIN, *Éléments de philosophie*: II, *L'ordre des concepts. Petite logique*, 1923 (existe trad. esp.)].

Logicismo. Este término (y también el de *logismo)* hace alusión a ↗ logos o a ↗ lógica. Logicismo (1) significa que todas las cosas son momentos del autodespliegue del logos o grados de la evolución hacia éste = *panlogismo*. Contra él militan las mismas razones que contra el ↗ panteísmo. Considerado el término con relación a la lógica, logicismo designa en gnoseología, o bien (2) la doctrina de que lo lógico constituye una esfera independiente junto a lo real y a lo psíquico = *trascendentalismo lógico* (↗ Objeto), o bien (3) la teoría que deriva del pensar formal de la lógica todo contenido de conocimiento (v.gr.: *Cohen)*. En psicología se entiende por logicismo (4) aquella concepción que intenta reducir a actos de pensamiento funciones psíquicas independientes, v.gr.: los actos de la voluntad o los sentimientos. — La filosofía de *Hegel*, caracterizada frecuentemente como logicismo, lo es solamente en sentido (1), no (3). — BRUGGER.

G. LASSON, en la Introducción a la «*Enzyklopädie*» de Hegel, [3]1911, pp. XXV ss; A. WILMSEN, *Zur Kritik des logischen Transzendentalismus*, 1935; W. WUNDT, *Psychologismus und Logik*, en *Kleine Schriften*, I, p. 511 ss.

Logística es aquella forma de la lógica que se presenta bajo un sistema de signos, lo cual permite operar, hacer cálculos con éstos como ocurre en la matemática. Mientras la lógica aristotélica no puede deducir una nueva conclusión más que partiendo de dos premisas con sus tres conceptos, la logística es capaz de deducir mediante el cálculo todas las consecuencias que en general cabe sacar de las premisas, partiendo de más de dos proposiciones conexivas de gran número de conceptos. En principio, la logística fué vislumbrada y cultivada ya por *Leibniz*. Por desgracia, los logísticos no han podido todavía ponerse de acuerdo para formar un sistema de signos universalmente obligatorio.

La logística no ha refutado la lógica tradicional ni la ha hecho superflua, pues sin ésta apenas es posible comprender la primera. No obstante, hay que contar entre sus ventajas una mayor exactitud y una perfección sistemática que permiten aplicarla a esferas de la realidad para las cuales podría resultar insuficiente la lógica ordinaria. — Respecto al empleo de la logística en filosofía hay que prevenirse contra un exagerado matematismo sin correspondencia ninguna con los resultados que han de esperarse. — El neopositivismo ha abusado de la logística para atacar a la metafísica. — Para la historia de la logística ↗ [139, 175, 189_1, 241, 244, 258]. — BRUGGER.

E. W. BETH, *Symbolische Logik und Grundlegung der exakten Wissenschaften*, Berna 1948 (Bibliografía); A. CHURCH, *A Bibliography of Symbolic Logic*, en

«Journal for Symbolic Logic» I (1936); RUSSELL-WHITEHEAD, *Einführung in die mathematische Logik*, 1932; de los mismos: *Principia Mathematica*, Cambridge ²1925-1927. Tratados: R. CARNAP, *Abriss der Logistik*, 1929; [D. GARCÍA BACCA, *Introducción a la Lógica moderna*, Barcelona 1936; del mismo: *Introducció a la Logística*, 2 vols., Barcelona 1934; A. TARSKI, *Introduction to Logik*, Nueva York 1941 [trad. esp.: *Introducción a la lógica matemática y a la metodología de las ciencias deductivas*, Barcelona 1951]; I. M. BOCHENSKI, *Précis de logique mathématique*, Bussum 1948; [del mismo: *Nove lezioni di logica simbolica*, Roma 1938; del mismo: *Formale Logik*, Friburgo de Brisgovia-Munich 1956]; J. PIAGET, *Traité de logique*, París 1949; HILBERT-ACKERMANN, *Grundzüge der theoretischen Logik*, ³1949; [R. FEYS, *Principes de Logistique*, 1939; J. DOPP, *Leçons de logique formelle*, 3 vols., Lovaina 1950; del mismo: *La formalisation de la logique*, en «Revue philosophique de Louvain» 50 (1952) pp. 533-586; A. DÍEZ BLANCO, *Nuevas lógicas*, en «Revista de filosofía» 10 (1951) pp. 45-82; J. FERRATER MORA-H. LEBLANC, *Lógica matemática*, 1955; J. CLARK, *Conventional Logic and Modern Logic*, Washington 1952]. Juicio crítico: I. M. BOCHENSKI, *Logistique et Logique classique*, en «Bulletin thomiste» 4 (1934) pp. 340-348; del mismo, *La pensée catholique et la logique moderne*, Cracovia 1937; G. CAPONE BRAGA, *La vecchia e la nuova logica* Roma 1936. Logística y filosofía: H. SCHOLZ, *Metaphysik als strenge Wissenschaft*, 1941 (véase respecto a esta obra: W. BRUGGER en «Scholastik» 17 [1942] pp. 95-98); W. BRUGGER, *Philosophisch-Ontologische Grundlagen der Logistik*, en «Scholastik» 27 (1952) pp. 368-381; *d)* H. SCHOLZ, *Geschichte der Logik*, 1931.

Logos significa (1) discurso, palabra (verbo), palabra dotada de un sentido. El nombre se traslada después (2) al ↗sentido mismo, al concepto, al contenido de pensamiento, al «verbo interior», que tiene su expresión en el verbo exterior, en la palabra externa. A veces se denomina también logos (3) la esfera íntegra de los pensamientos, de las ideas, del espíritu, en oposición a la esfera del ente material o de la vida orgánica, corporal, al *bios*, o, para distinguirla de la esfera de la acción moral, del *ethos;* esta acepción se atribuye al término logos cuando, v.gr., se habla del «primado del logos». — Todo lo que pertenece a este campo del pensar puede denominarse *lógico* en sentido lato. Sin embargo, las más de las veces se usa en sentido estricto, designando aquellas relaciones puramente ideales que tienen entre sí los contenidos de pensamiento, relaciones exclusivamente originadas por nuestra manera abstracta de pensar, que no se encuentran en el ser real y son, por lo tanto ↗entes de razón v.gr.: la identidad entre sujeto y predicado; lo lógico tomado en este sentido constituye el objeto de la ↗lógica. El pensar mismo es llamado lógico cuando guarda las leyes establecidas por las citadas relaciones de los contenidos de pensamiento; en caso contrario es *ilógico*. En cambio, el calificativo *alógico* se usa con el significado de ajeno al pensar, a la mente; así son alógicos los sentimientos y tendencias en cuanto que se sustraen a la dirección de la inteligencia (↗Irracional).

Logos (4) designa también la ↗idea ínsita, por decirlo así, en la realidad, incluso en el mundo corpóreo, o sea la configuración y forma de las cosas determinada por las ideas, la contextura racional interna a aquéllas. Por esta estructura y orden racionales, provistos de sentido, el mundo físico se convierte en *cosmos* oponiéndose a un *caos* irracional. Este significado adquiere el término logos cuando se habla de la «estructura lógica de la realidad» (↗Verdad). — El mundo de las ideas no tiene

existencia en sí mismo, sino únicamente en un ser real intelectual; la estructura inteligible del mundo físico presupone también un fundamento primitivo real dotado de inteligencia. Este fundamento primitivo intelectual del universo que lleva en sí todas las ideas recibe, igualmente, en la filosofía antigua el nombre de logos. *Heráclito* y los *estoicos* entendieron este logos (5) como una razón universal que todo lo penetra y domina (↗ Alma del mundo). Para otros, como *Filón*, el logos (6) era un ser intermedio entre Dios y el mundo, mediante el cual Dios creó a éste. *San Juan*, en el umbral de su evangelio, contrapone a ambas concepciones la doctrina cristiana del Hijo de Dios esencialmente igual a Éste y, no obstante, hecho hombre, al que, aceptando con inaudita audacia la vieja expresión griega, llama Logos, el único verdadero Logos (7). Desde *San Agustín* la teología católica encuentra la explicación del nombre de Logos en el hecho de que el Hijo es engendrado por el conocimiento del Padre; en el Hijo, como Verbo o Palabra del Padre, expresa Éste toda su Esencia y la plenitud de sus ideas. — De Vries.

a) San Agustín, *In Ioannis Evangelium*, 1; Santo Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, 4; *b)* J. Dillersberger, *Das Wort vom Logos*, 1935; *c)* E. Grassi, *Vom Vorrang des Logos*, 1939 (véase respecto a esta obra: J. B. Lotz, *Vom Vorrang des Logos*, en «Scholastik» 16 [1941] pp. 161-192); *d)* M. Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, 1872; P. Parain, *Essai sur le Logos platonicien*, París 1942; J. Lebreton, *Les théories du Logos au debut de l'ère chrétienne*, 1906; E. Krebs, *Der Logos als Heiland im 1. Jht.*, 1910.

Mal es (1), en primer lugar, la cualidad por la que un ente es malo *(mal en sentido formal)*; con menor frecuencia se denomina mal (2) al ente mismo afectado por un mal (1) *(mal en sentido material)*. Puesto que todo ente en cuanto tal es bueno (↗ Transcendentales, ↗ Valor), el mal (1) no es una cualidad positiva del mismo, sino la falta de aquella bondad (perfección, plenitud de ser) que debería corresponderle de conformidad con su esencia total (↗ Privación). No obstante, se presta a error el modo de hablar de *Leibniz*, que llama *mal metafísica a la falta de cualquier perfección*, pues la ausencia de ulterior perfección ontológica es esencial a todo ente finito, por perfecto que sea en su especie.

Se distinguen dos clases de mal: el ético (moral) y el físico. El ↗ *mal moral* lo constituye, primero, la libre decisión de la voluntad contraria al ↗ bien moral; y, en segundo lugar, la acción exterior resultante de ella y el hábito y actitud interior malos consolidados subsiguientes a la misma. *Mal físico*, en cambio, es la ausencia, en sí éticamente indiferente, de una perfección ontológica exigida por la naturaleza del ser respectivo (↗ Dolor, ↗ Sufrir, ↗ Disteleología). —Puesto que toda falta, todo defecto supone un sujeto que, como ente, posee por lo menos una mínima medida de bondad, no existe ningún mal subsistente, es decir, un ser que no sea más que mal. En este punto fracasan las doctrinas dualistas que, junto al principio bueno del mundo, admiten un principio malo igualmente originario (parsismo, ↗ maniqueísmo).

En la cuestión acerca del origen del mal hay que considerar, ante todo, que la acción produce siempre algo positivo en sí, no una mera deficiencia; por eso el mal

no tiene jamás una causa que aspire directamente a producirlo, sino que resulta siempre como efecto secundario. Así, por ejemplo, una causa ya defectuosa realiza su acción propia defectuosamente. Originariamente, un mal físico puede nacer por la coincidencia de dos series causales, cada una de las cuales tiende de suyo a un bien, pero cuya accidental concurrencia produce un mal (v.gr., un accidente de circulación). Además, un mal puede provenir de que se pretende y causa un bien que excluye necesariamente otro (así, en una intervención quirúrgica la curación del organismo total excluye la conservación de una parte del mismo). El mal ético consiste siempre, o sea, tiene siempre su fundamento en una decisión pecaminosa de la voluntad libre creada. La posibilidad del mal va implicada, en última instancia, en la finitud de toda criatura. — Por lo que respecta al sentido del mal, ↗Teodicea, Providencia. — NAUMANN.

a) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica*, 1 q. 19 a. 19; *Summa contra Gentiles* I, 95-96; III, 4-15; *Quaestiones disputatae de malo*, q. 1; q. 3 a. 1-2; *b)* L. BAUR, *Metaphysik*, [3]1935, § 25; K. GUTBERLET, *Metaphysik*, [4]1906, p. 52 ss; B. BAVINK, *Das Übel in der Welt*, [2]1947; A. D. SERTILLANGES, *Le problème du mal*, I. *L'histoire*, París 1949 [trad. esp.: *El problema del mal*, 1952]; P. SIWEK, *Le problème du mal*, 1942; T. DEMANT, *Le mal et Dieu*, París 1943; [J. HELLÍN, *Dios y la razón del mal en el mundo*, en «Pensamiento», 9 (1953) pp. 5-27, 147-175]; *c)* W. JANKÉLÉVITCH, *Le mal*, París 1947; L. LAVELLE, *Le mal et la souffrance*, 1948; *d)* G. PHILIPS, *La raison d'être du mal d'après S. Agustin*, 1927; *e)* LOTZ — DE VRIES, *Die Welt des Menschen*, 1951, pp. 334-338 [trad. esp.: *El mundo del hombre*, 1954].

Mal moral. El ↗*mal ético* tiene como fundamento la libre decisión de la voluntad en contra del ↗bien y de la ↗ley moral; distínguese, pues, no solamente del mal metafísico (= finitud de la criatura), sino también de los restantes males y daños extra-éticos: enfermedad, dolor, muerte, fealdad, etc. (mal físico). El mal moral, en cuanto oposición a la ley divina, se llama *pecado*, y en cuanto hecho imputable, responsable, ↗culpa. El mal moral, como todo mal, carece, en cuanto tal, de ser propio inmediato oponible al bien, contra lo enseñado por el *parsismo*, el *gnosticismo* y el ↗maniqueísmo, que defienden el ↗dualismo de un principio bueno del mundo y otro malo. Tan lejos está el bien moral de coincidir con lo noble, vigoroso o acrecentador de la vida, como el mal moral de ser originariamente lo débil, vulgar e innoble, según quiere *Nietzsche*. Está situado por encima del plano biológico: en el dominio del espíritu. Mala (↗Moralidad) es, ante todo, la decisión e intención interna, libre, espiritual; malos, en segundo lugar, son la acción y el hábito resultante de ella: *el vicio*. La tendencia instintiva entrañada en la naturaleza humana, que intenta prevalecer también contra la razón, la *concupiscencia*, llámase mala no porque considerada en sí misma e independientemente del libre consentimiento lo sea, sino porque da lugar a que la voluntad caiga en el mal. El origen del mal no reside en un principio malo opuesto al principio bueno del universo ni en una coacción para el mal ejercida por parte de Dios, sino en la libre apostasía del espíritu con respecto al bien, a la cual de ordinario cooperan, en el hombre, la concupiscencia o algún otro estímulo externo. La cuestión acerca del sentido del mal se plantea así: ¿Por qué Dios, que es santo y no

puede jamás querer, causar ni aprobar el mal moral, lo permite? O ¿por qué no impide que los seres libres por él creados abusen de su libertad? Esta permisión, que no incluye ninguna positiva aprobación ni responsabilidad, es motivada por elevados valores. La decisión moralmente buena, como libre glorificación de Dios, supone la libertad de elección y, con ello, la posibilidad del mal (↗ Libertad de la voluntad). La bondad de Dios perdona al hombre caído y arrepentido que en la caída aprende la humildad y la necesidad de salvación. El agravio causado por el prójimo proporciona ocasión para ejercitarse en la paciencia y acrisolar el amor. Finalmente, el pecador que no se arrepiente encontrará su justo castigo, restableciéndose así el orden moral violado. — SCHUSTER.

a) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica*, 1. 2 q. 71-79; *Quaestiones disputatae de malo*; SUÁREZ, *De bonitate et malitia humanorum actuum*; *b)* [D. VON HILDEBRAND, *Christian ethics*, Nueva York 1953]; ↗*d)*; *c)* H. BARTH, *Das Problem des Bösen*, 1931; *d)* J. MAUSBACH, *Die Ethik des heiligen Augustinus*, ²1929; F. WAGNER, *Der Begriff des Guten und Bösen nach Thomas von Aquin und Bonaventura*, 1913; J. MARITAIN, *St. Thomas et le problème du mal*, en *De Bergson à Thomas d'Aquin*, 1944 [trad. esp.: *De Bergson a Sto. Tomás de Aquino*, 1946].

Maniqueísmo es la doctrina de *Manes* (ajusticiado en Persia el año 276 d. de J.C.), combinación del viejo dualismo persa de *Zoroastro* con elementos gnósticos y cristianos. El mundo lo explican dos principios: uno bueno, el de la luz; y otro malo, el de las tinieblas (de la materia). De ellos brotan emanaciones buenas y malas y, al fin, mezclas de ambas. En el hombre habitan un alma luminosa y un alma corpórea procedente del mal, que luchan entre sí. Se niegan el pecado y la culpa como libre y responsable producción del alma. Puesto que materia y mal son equivalentes, las tres clases de adeptos del maniqueísmo prometían abstenerse de comer carne, de la propiedad, del trabajo lucrativo corporal y del matrimonio. Ya en vida de Manes su doctrina se difundió por la India y China. Sus repercusiones en el Occidente cristiano llegaron hasta la Edad Media (cátaros). *San Agustín* perteneció un tiempo al maniqueísmo antes de su conversión. ↗ [61, 76]. SCHUSTER.

O. G. VON WESENDONK, *Die Lehre des Mani*, 1922; H. H. SCHAEDER, *Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems*, 1924-1925; [ERMONI, *Manès et le manichéisme*, 3 vols., Bruselas 1908-1912; J. LÉBRETON, *Mani et son oeuvre d'après les papyrus récemment découverts*, en «Études» 1933; H. CH. PUECH, *Le Manichéisme*, París 1949].

Marxismo. Tomado el término en su más amplio sentido (1), designa la doctrina de Karl *Marx*, que comprende tanto el materialismo histórico como el dialéctico y la aplicación de éstos a la vida social. En acepción algo más circunscrita (2), entiéndese por marxismo sólo el materialismo histórico (sobre ambos, ↗ Materialismo dialéctico). En sentido muy restringido (3), el marxismo es una crítica del capitalismo, muy perspicaz, pero falsa en muchos puntos, que tiene como fundamento la concepción del universo elaborada por el materialismo dialéctico e histórico. Según dicha crítica, la historia humana se reduce a una historia de la lucha de clases; el

Estado, a instrumento de que se sirve para oprimir a la clase contraria la clase dominante en cada caso. Mediante sus teorías del valor del trabajo y del plusvalor, Marx interpreta el capitalismo como un sistema de explotación del trabajador por el capitalista, el cual se queda con el *plusvalor* creado por el primero; la acumulación y concentración de los plusvalores en manos de un número cada vez menor de capitalistas, unida a la ley del descenso del beneficio, hace que este sistema de explotación caiga por si mismo: se llega a la «expropiación de los expropiadores», es decir, la clase trabajadora (el proletariado) entra en posesión de los medios de producción, estableciendo interinamente la «dictadura del proletariado» como etapa previa para el tránsito a la «sociedad sin clases».

El marxismo, en oposición a las formas antiguas del ↗ *socialismo*, despreciadas como «utópicas» por él, pretende ser «socialismo científico». Sin embargo, se pierde también en la utopía de la sociedad sin clases. El establecimiento de tal finalidad contradice, además, el principio dialéctico. El ímpetu revolucionario del marxismo contradice, asimismo, el riguroso determinismo económico (= materialismo histórico).

En el marxismo antiguo, «hijo legítimo del liberalismo burgués y del ↗ individualismo», el sacrificio de la libertad a la actividad social y muy racionalizadamente organizada de la producción de bienes, sirve para poner al hombre en condiciones de configurar libremente su vida, equipándose con la mayor abundancia posible de bienes de uso y consumo. El marxismo moderno *(leninismo, stalinismo)* se ha convertido en riguroso colectivismo: la producción social de bienes ya no se lleva a cabo para embellecer la existencia, sino para desenvolver la fuerza de la colectividad. — ↗ [160, 232, 266.] — NELL-BREUNING.

a) MARX y ENGELS, *Das kommunistische Manifest* (1848), [trad. esp.: *Manifiesto del partido comunista*, 1932]; K. MARX, *Das Kapital*, 1867-1894 [trad. esp.: *El capital*, 1931]; *b)* J. MESSNER, art. *Marxismus*, en el *Staatslexikon* de H. Sacher, t. III, 1929; VON NELL-BREUNING, *Marxismus*, en el *Wörterbuch der Politik*, V, 2, 1952; G. A. WETTER, *Il materialismo dialettico sovietico*, Turín 1948; [H. CHAMBRE, *Le marxisme en Union Soviétique. Idéologie et institutions. Leur évolution de 1917 à nos jours*, París 1955; F. GRÉGOIRE, *Aux sources de la pensée de Marx. Hegel, Feuerbach*, Lovaina 1947; P. BIGO, *Marxisme et humanisme. Introduction à l'oeuvre économique de Karl Marx*, París 1954]; *c)* W. SOMBART, *Der proletarische Sozialismus*, [10]1924; F. OPPENHEIMER, *Das Grundgesetz der Marxschen Gesellschaftslehre*, 1926; F. OELSSNER, *Der Marxismus der Gegenwart und seine Kritiker*, 1950; *d)* [W. GURIAN, *El bolchevismo: estudio histórico-doctrinal* (trad. esp.), 1932; *e)* F. GONZÁLEZ ROJAS, *Lo que es el marxismo*, 1935; A. BRUCCULERI, *El comunismo: su ideología, sus métodos* (trad. esp.), 1948; R. LOMBARDI, *La doctrina marxista* (trad. esp.), 1949].

Masa. Este vocablo designa en lenguaje corriente la cantidad de materia de un cuerpo. Considerada *desde el ángulo de la física*, la masa aparece primeramente en la ley fundamental de la mecánica como factor de proporcionalidad: la aceleración comunicada a un cuerpo por una fuerza es inversamente proporcional a la masa. Al mismo tiempo la masa depende de la cantidad de materia contenida en el cuerpo. Ella es la causa de la inercia (↗ Movimiento) y del peso de los cuerpos; de ahí que se hable

de *masa inerte* y *pesada;* en la teoría general de la relatividad (↗Relatividad [Teoría de la]) ambas han sido incluidas en un punto de vista superior. La masa es una propiedad aditiva de los cuerpos, es decir, varias masas reunidas de un modo cualquiera forman una masa total de acuerdo con las leyes de la adición ordinaria. Le teoría de la relatividad muestra que la masa de un cuerpo depende de su velocidad. — En la esfera *sociológica* entiéndese por masa un grupo de hombres producto a la vez de su gran número y de la igualdad de sentimientos, tendencias, intuiciones y juicios que con frecuencia entorpecen notablemente, e incluso suprimen, el sentir, tender, pensar y juzgar personal del individuo (despersonalización). A diferencia de lo que ocurre en la ↗comunidad, la masa carece generalmente de estructura social o bien ésta es ineficaz. La masa tomada como un todo está sometida a las más diversas influencias señaladas por la *psicología de las masas.* — JUNK.

TH. WULF, *Lehrbuch der Physik*, [4]1929, pp. 32-35 [trad. esp.: *Tratado de física*, s/f]; J. SEILER, *Philosophie der unbelebten Natur*, Olten 1948, pp. 124-127, 130, 133; LE BON, *Psychologie des foules*, 1895; [H. VAN LAER, *Philosophico-Scientific Problems*, Pittsburgh 1953].

Matemática (Filosofía de la). Una filosofía de la matemática debe estudiar cuidadosamente la matemática actual, su copioso instrumental lógico y las investigaciones sobre sus fundamentos realizadas por los cultivadores de la misma, disponiendo todas estas cuestiones en un elenco filosófico de problemas. — La axiomática ofrece un ejemplo de ello. En muchos dominios de la matemática (sobre todo en la geometría), se ha puesto al descubierto un núcleo lógico, deduciéndose de manera lógico-formal todos los demás conceptos y todos los teoremas a partir de unos pocos conceptos primitivos y de un reducido número de axiomas. Los enunciados primitivos eran en otro tiempo considerados como afirmaciones indemostrables y evidentes sobre determinados objetos. Mas, puesto que muchos complejos de axiomas expresaban a menudo en sí, y, por lo tanto, en todas sus consecuencias, relaciones de igual clase, adquirió importancia decisiva para la matemática el tipo de relación (cuyo dominio no se restringe a las cantidades) en lugar de la cantidad, sujeto originario de ella. La matemática devino más abstracta, su construcción más rigurosa y su aplicación más susceptible de comprobación. En el orden físico es aplicable cuando imperan en él relaciones reales de la misma forma. Pero la cuestión está en saber si, en general, es necesaria una realización empírica para establecer los enunciados primitivos y demostrar su independencia y no contradicción, o, en otro caso, cómo es posible una lógica puramente formal de la relación.

Las tres escuelas de la moderna filosofía de la matemática discrepan entre sí en este punto. (Acerca de una conciliación entre ellas, véase lo que dice *Gentzen.)* La *escuela logística (Frege-Rusell)* pretende con puros recursos lógico-formales combinar y deducir los conceptos y enunciados primitivos de la matemática a partir de los de la lógica. La matemática es para esta dirección una parte de la lógica formal. Los problemas surgen cuando se hacen necesarios los enunciados de existencia o cuando las paradojas, como las de Rusell, muestran que

la lógica formal necesita una construcción más rigurosa (↗ Logística). La *escuela intuicionista (Brouwer)* apoya la serie natural de los números en una «intuición primitiva» e interpreta la *existencia matemática* como constructibilidad, es decir, sólo se reconocen como objetos matemáticos aquellos que pueden construirse y mostrarse con una pluralidad finita de pasos; no impugna la validez de la disyunción «o P o no-P», sino que o bien P valga de cada miembro de una serie infinita o bien no-P valga, por lo menos, de uno. Muchos capítulos de la matemática, enumerados por *Fraenkel* y *Heyting*, dejan de existir o se hacen complicados. — La *escuela formalista (Hilbert)* se funda en la axiomática y asegura la *existencia matemática* por la ausencia de contradicción (que ha de demostrarse no-existencialmente). Aunque los axiomas en sí tienen sólo en cuenta las relaciones formales sin atender ulteriormente a las cosas puestas en relación, no son mero juego de conceptos porque, según el contenido, pueden interpretarse de varias maneras. — Tan breves indicaciones requieren el complemento de la bibliografía. — La filosofía de la matemática de la antigua escolástica es matemáticamente insuficiente. La neoescolástica no hace sino empezar a ocuparse en la matemática moderna.

La llamada *metageometría*, o *geometría no euclídea*, reviste hoy menor importancia para la filosofía de la matemática. Considerados desde el punto de vista superior de la geometría proyectiva, los puntos y las rectas son formas abstractas, sujetas únicamente a las relaciones expresadas por los axiomas. Pues bien, si, coordinando números con dichas formas se introducen determinaciones de medida en la geometría proyectiva, libre de ellas, resultan diversas *métricas* (órdenes de medida), todas las cuales, están en sí igualmente justificadas. *Euclides* escogió inconscientemente una sola; a las restantes les cuadra mejor la denominación de «métricas no euclídeas», que de «geometrías no euclídeas». El número de paralelas y la suma de los ángulos son consecuencia de la métrica elegida y no necesitan ningún juego de axiomas filosóficamente desorientador. La elección de una métrica para el espacio y el tiempo es cosa de la física (↗ Relatividad [Teoría de la]). — ↗ Número, Cantidad. — STEELE.

H. BEHMANN, *Mathematik und Logik*, 1927; B. A. W. RUSSELL, *Introduction into mathematical philosophy*, 1919 [trad. esp.: *Introducción a la filosofía matemática*, 1947]; del mismo: *Principles of Mathematics*, [2]1938 [trad. esp.: *Los principios de la matemática*, 1948]; R. BALDUS, *Nichteuklidische Geometrie*, 1927 (Göschen 970); O. BECKER, *Mathematische Existenz*, 1927; A. CHURCH, *Bibliography of Symbolic Logic* (con amplia información sobre filosofía de la matemática), en «Journal of Symbolic Logic» 1 (1936) pp. 121-218; 3 (1938) pp. 178-212, donde continúa; A. FRAENKEL, *Einleitung in die Mengenlehre*, [3]1928 (buena bibliografía sobre filosofía de la matemática proseguida en «Erkenntnis»); G. GENTZEN, *Die gegenwärtige Lage in der mathematischen Grundlagenforschung*, en «Deutsche Mathematik» 3 (1938) pp. 255-268; A. HEYTING, *Mathematische Grundlagenforschung*, 1934; D. HILBERT-P. BERNAYS, *Grundlagen der Mathematik*, I 1934, II 1939; H. WEYL, *Philosophie der Mathematik*, en: BÄUMLER-SCHRÖTER, *Handbuch der Philosophie*, II, A, 1926; F. KLEIN-W. ROSEMANN, *Vorlesungen über nichteuklidische Geometrie*, 1928, principalmente p. 164; A. MÜLLER, *Der Gegenstand der Mathematik*; [R. BONOLA, *Geometrías no euclidianas*, 1923; F. GONSETH, *Les fondements des mathématiques*, 1926; del mismo: *Philo-*

sophie mathématique, 1939; W. BRAND-M. DEUTSCHBEIN, *Introducción a la filosofía matemática* (trad. esp.), 1930; F. TORANZOS, *Introducción a la epistemología y fundamentación de la matemática*, 1942]; *d)* H. WIELEITNER, *Geschichte der Mathematik* (Göschen), 1939 [trad. esp.: *Historia de las matemáticas*]; [L. BRUNSCHVICG, *Les étapes de la philosophie mathématique*, 1913; P. BOUTROUX, *L'ideal scientifique des mathématiciens, dans l'antiquité et dans les temps modernes*, 1920]. Para la filosofía de la matemática de orientación escolástica: arts. de P. HOENEN en «Gregorianum», 1938 ss, de C. NINK y N. JUNK en «Scholastik», 1939 y 1943; C. NINK, *Ontologie*, 1952, pp. 476-485, así como como también las reseñas en «Révue philosophique de Louvain»; [J. M. FERNÁNDEZ, *El problema fundamental de la filosofía matemática*, en «Miscelánea Comillas» 20 (1953) pp. 199-232; P. HOENEN, *De noetica geometriae origine theoria cognitionis*, Roma 1954; F. SELVAGGI, *Filosofía de las ciencias* (trad. esp.), 1955].

Materia (en griego *ὕλη*) es en casi todas sus acepciones un opuesto relativo a ↗forma. Originariamente significa (1) la primera materia de que el hombre modela las obras de su habilidad artística (v.gr.: madera, piedra), en oposición a la forma que la materia recibe por su elaboración. La oposición entre materia y forma se ha trasladado luego a los cuerpos naturales. Materia (2) es aquí aquello «de que» un cuerpo consta; mientras el concepto de «cuerpo» denota una cosa individual de determinada magnitud y forma (v.gr.: este bloque de granito), el concepto de «materia» prescinde de estas propiedades. La materia es, por lo tanto, aquello que ante todo nos aparece como substancia del cuerpo, opuesta a su forma accidental, etcétera. La química, que se ha dedicado a investigar la materia, redujo su inabarcable multiplicidad a 92 materias fundamentales (elementos), cada una de las cuales consta a su vez de átomos, es decir, de partículas pequeñísimas con ↗masa y peso determinados. Los fenómenos radiactivos y otras leyes insinuaron el pensamiento de que los átomos más pesados estaban construidos con los de menos peso, y de que, quizás, en última instancia, todos los átomos se componían de un cierto número de átomos de los más ligeros, de átomos de hidrógeno. Durante largo tiempo se concibieron los átomos como cuerpecillos diminutos y extensos sin solución de continuidad, «corpúsculos»; pero el moderno desarrollo de la física ha obligado a admitir también en el átomo una fina estructura compuesta de diversos elementos primitivos (protones, neutrones, electrones). La cuestión que se plantea la ciencia natural respecto a la esencia de la materia concierne sobre todo a dichos elementos. Hoy se trabaja intensamente por resolverla, habiéndose convertido en un problema extremadamente difícil, porque la misma materia aparece en sus manifestaciones, ya como corpúsculo, ya como onda. — La materia (2) a que se aplica la actividad investigadora de la ciencia natural es denominada por la filosofía escolástica *materia segunda (materia secunda)*, en oposición a la ↗*materia prima* (3), la cual, a diferencia de aquélla, no es una substancia corpórea determinada ni puede, en consecuencia, ser alcanzada con los medios de la física, sino que es una parte esencial aprehensible sólo mentalmente y que junto con la forma substancial constituye la substancia corpórea (↗Hilemorfismo).

En el lenguaje filosófico corriente el término materia (4) rebasa la esfera del mundo de los cuerpos, designando en sentido latísimo lo

determinable (formable) como contrapuesto a la forma determinante. Así los conceptos del sujeto y del predicado se denominan materia del juicio, frente al «es» de la cópula considerado como su forma; igualmente, las proposiciones con que el silogismo está construido son la materia de éste en oposición a la conexión de consecuencia existente entre ellas tenida como forma. En estos y otros casos parecidos la materia (4) es al mismo tiempo el «contenido» cambiante opuesto a la forma más o menos invariable. — Acerca del uso particular de los conceptos de materia y forma en la doctrina kantiana del conocimiento, ↗ Criticismo.

Material se llama en primer lugar lo que está compuesto de materia (2) o es propiedad de una cosa de tal naturaleza, o sea, de un cuerpo; es, por lo tanto, sinónimo de corpóreo. En la terminología escolástica la palabra material designa también a menudo lo «ligado a la materia», es decir, lo que sin ser cuerpo ni propiedad de un cuerpo depende, no obstante, intrínsecamente de la materia, o sea, no puede existir ni obrar sin ella, v.gr.: el alma de los animales a diferencia del alma inmaterial (espiritual) del hombre. — DE VRIES.

b) G. VON HERTLING, *Materie und Form*, 1871; A. WENZL, *Metaphysik der Physik von heute*, ²1951; L. DE BROGLIE, *Materia y luz* (trad. esp.), 1939; B. BAVINK, *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften* ⁹1949; N. JUNK *Das Ringen um einen neuen Materiebegriff*, en «Scholastik» 16 (1941) p. 521 ss; W. BÜCHEL, *Der Materiebegriff der modernen Physik*, en «Philosophisches Jahrbuch» 58 (1948) pp. 55-64; [H. VAN LAER, *Philosophico-Scientific Problems*, 1953; A. VAN MELSEN, *From Atomos to Atom*, Pittsburgh 1952; del mismo: *The Philosophy of Nature*, Pittsburgh Lovaina ²1954].

Materia prima. Según la teoría hilemórfica (↗ Hilemorfismo), la materia prima es la base ontológica común a todos los cuerpos, no siendo ella, empero, todavía un cuerpo o materia en el sentido de la ciencia natural (no es una «materia segunda»), sino únicamente la parte esencial determinable de todo ente corpóreo, la cual sólo por la forma substancial ↗ (Forma) que se le agrega pasa a ser un cuerpo determinado (materia). *Aristóteles* la define así: la materia prima es «el primer substrato de toda cosa (cuerpo), del cual, como de parte esencial internamente constitutiva, se produce algo de manera no meramente accidental» (*Phys.* 1,9; 192*a* 31*f*). Según Santo Tomás de Aquino, las palabras «de manera no meramente accidental» obligan a distinguir la materia prima de la ↗ privación, que es sólo principio accidental del devenir. La materia prima se considera como fundamento último de la pasividad y de la ocupación de espacio por parte de los cuerpos. Según la concepción tomista rigurosa, es pura ↗ potencia y, por lo tanto, absolutamente indeterminada por sí, mientras que otros le atribuyen un mínimo de determinación real (actual). También es controvertida la doctrina tomista que defiende que la materia prima «marcada por la cantidad» *(materia signata quantitate)* determina la individuación, el ser-éste, de los cuerpos (↗ Individuo). — DE VRIES.

a) ARISTÓTELES, *Física* I, 9; *Metafísica*, 7, 3; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Física*, 1; *Comentario a la Metafísica*, 7, 3 (lec. 2); *b)* G. VON HERTLING, *Materie und Form*, 1871; J. B. SCHUSTER, *Eine Deutung des aristotelischen Hylebegriffes*, en «Scholastik» 10 (1935) p. 31 ss; [G. MANSER, *La esencia del tomismo* (trad. esp.), 1947;

P. HOENEN, *Cosmologia*, Roma 1936; del mismo: *Filosofia della natura inorganica*, 1949; A. VAN MELSEN, *The Philosophy of Nature*, Pittsburgh-Lovaina, [2]1954].

Materialismo. El materialismo como concepción general del universo enseña la reductibilidad total de lo real a la ↗materia o a fuerzas enteramente sometidas a las condiciones de la misma. El *materialismo racionalista* (↗Mecanicismo) sostiene que la realidad toda es enteramente concebible según número y medida, mientras el *materialismo mítico o biológico* descubre en el acontecer material un misterio incomprensible para nosotros (la ↗vida) que, sin embargo, no apunta a ningún principio independiente de la materia. — Un materialismo parcial profesan quienes en cualquier esfera reducen lo supramaterial o formal a lo material, negando con ello su peculiaridad, v.gr.: la teoría mecánica de la vida (↗Vitalismo). — El *materialismo antropológico* se presenta en una doble forma: o como negación del ↗alma, que es reducida a la materia y a sus cambios físico-químicos, o como negación de la independencia ontológica de la primera respecto a la segunda (↗Espíritu). — El *materialismo dialéctico* combina la concepción que reduce la realidad a la materia con la ↗dialéctica de Hegel. De su aplicación a la vida social resulta el *materialismo histórico*, según el cual la esencia primordial de la historia está constituida por los procesos económicos de que, como meros fenómenos consiguientes o concomitantes, dependen los acontecimientos de la historia del espíritu (↗Marxismo, Ideología). — El materialismo está ciego para la realidad, pues pasa por alto la peculiaridad de lo supramaterial y de sus leyes propias. Al repercutir en la vida disgrega la cultura y la moralidad.

Mientras el *materialismo como doctrina* niega de antemano lo supramaterial, el *materialismo como método* prescinde provisionalmente de ello para intentar explicarlo por sus condiciones materiales. Al decir esto, no debe entenderse por material sólo la materia espacio-temporal, sino lo que en cada caso es inferior frente a lo superior. Puesto que muchas entidades que nos aparecen como originarias y supramateriales pueden reducirse a sus constitutivos materiales y otras dependen, por lo menos, de condiciones de esta naturaleza, no puede negarse una validez restringida al modo de explicación material. Sin embargo, el axioma ilimitado según el cual lo superior ha de explicarse por lo inferior es falso, porque convierte en método total un método parcial. La reducción a la materia debe complementarse con la consideración del elemento formal, pues sólo ella es capaz de comprender la peculiaridad del objeto, su forma (Gestalt) (↗Forma). — La confusión entre realidad y perceptibilidad ha mostrado ser el camino hacia el materialismo, ya que, a consecuencia de ello, se confunde también la realidad material con la ↗realidad en general. — ↗Espiritualismo, Biologismo, Antropología. — ↗[32, 137, 142, 148, 160, 171, 266]. — BRUGGER.

A. STÖCKL, *Der Materialismus*, 1877; TH. L. HÄRING, *Die Materialisierung des Geistes*, 1919; A. WILLWOLL, *Seele und Geist*, 1938, c. 2 y 10 [trad. esp.: *Alma y espíritu*, 1946]; HANS DRIESCH, *Die Überwindung des Materialismus*, Zürich 1935; L. WOLTMANN, *Der historische Materialismus*, 1900; G. A. WETTER, *Il materialismo dialettico sovietico*, 1948; *d)* F. A. LANGE, *Geschichte des Materia-

lismus, [10]1921 [trad. esp.: *Historia del materialismo y crítica de su significación en el presente*, 2 vols., 1903]; [H. BERGSON, H. POINCARÉ, GIDE, WAGNER y otros, *Le matérialisme actuel*, 1913]; *e)* L. BAUR, *Metaphysik*, [3]1935 (índice).

Materialismo dialéctico. El materialismo dialéctico es la unión del ↗materialismo clásico con la dialéctica de *Hegel* y representa el núcleo filosófico del ↗marxismo. Con él sale a la superficie la posibilidad, que en Hegel sólo está latente, de una concepción materialista. Si Hegel consideraba la naturaleza como mero «ser fuera de sí» del espíritu, Feuerbach, Marx y Engels invierten los términos convirtiendo la conciencia en puro reflejo de la naturaleza. En el materialismo dialéctico soviético de nuestros días, que es el que de modo especial tenemos ante los ojos en lo que a continuación decimos, únicamente están organizadas hasta cierto punto dos disciplinas filosóficas: la doctrina del ser y la del conocimiento. La primera describe las leyes del movimiento de la materia; la segunda, su reflejo en la conciencia. Invocando el método dialéctico, las restantes ramas de la filosofía han sido sustituidas por la respectiva ciencia positiva fronteriza.

Cuando la física moderna pasó a formular nuevas definiciones de la materia, *Lenin* se recluyó en un «concepto filosófico» de la misma. «La única propiedad de la materia a cuya aceptación está ligado el materialismo filosófico es la de ser realidad objetiva, la de existir fuera de nuestra conciencia [en otro lugar dice: «independientemente de ella»]. Pero, al afirmar esto, su intención es sostener de manera categórica que sólo existe un único tipo de ser: la materia. La propiedad esencial de esta única y absoluta realidad es la de moverse a sí misma en el espacio y el tiempo.

Este automovimiento de la materia realízase de acuerdo con las leyes de la ↗*dialéctica*. Según ellas, todo lo existente (tesis) encierra en sí contradicciones que impulsan a la lucha y, por lo mismo, al desarrollo o evolución. Ésta va de lo inferior a lo superior, de la materia inanimada a la vida, a la sensación, a la conciencia. El cambio súbito de la tesis lo preparan modificaciones cuantitativas que pueden irse produciendo hasta un punto máximo natural para cada cosa (v.gr.: calentamiento del agua hasta el punto de ebullición). Pero, si se rebasa este límite, origínase en un «salto dialéctico» un ser cualitativamente nuevo (v.gr.: vapor de agua) como negación del primero (antítesis). La «negación de la negación» conduce luego a la tercera fase (síntesis), la cual representa a la vez un nuevo comienzo: el proceso dialéctico continúa eternamente su camino.

La gnoseología del materialismo dialéctico contiene dos afirmaciones: la conciencia nace mediante el salto dialéctico de la materia menos organizada, y reproduce exactamente el ambiente que la rodea. Según Lenin, nuestras percepciones (y, en sentido lato, también nuestros conceptos) son «reflejos» de un mundo exterior cuya realidad se da como evidente. Puesto que el ser, que se supone lleno de contradicciones, no es aprehensible por medio de la lógica y de su principio de contradicción (↗Contradicción [Principio de]), y, por otra parte, ningún aserto con sentido puede renunciar a la lógica formal, el materialismo dialéctico intenta crear una nueva

lógica «dialéctica» con el fin de representar en forma no contradictoria el ser henchido de contradicciones. El único criterio revelador de la corrección del conocimiento lo constituye la *praxis* [o acción], es decir, la técnica, la industria y, especialmente, la lucha por el comunismo. Como que, según se da por sentado, la evolución fundamental del universo, evolución independiente de la voluntad humana, transcurre también en tal dirección, la incorporación consciente a este movimiento concuerda con la realidad, siendo «correcta» en el doble sentido del término ruso *pravda* (verdad y justicia). La praxis [acción] es dirigida por el «partido», el cual conoce de la mejor manera posible el camino que lleva al fin y, en consecuencia, emite el veredicto supremo en todos los dominios de la vida y del saber. De todo ello fluyen estos dos postulados metodológicos fundamentales del materialismo dialéctico: unidad de teoría y praxis [acción] y carácter *partidista* de la filosofía. El materialismo dialéctico repudia como «objetivismo» la investigación puramente objetiva, imparcial.

El materialismo dialéctico sirve para justificar teoréticamente la concepción materialista de la historia: el *materialismo histórico*. También la vida social, como todo ser, entraña necesariamente contradicciones. Las «fuerzas productivas» (los instrumentos y la destreza de los productores), constantemente perfeccionadas, entran en conflicto con las «condiciones de producción» (la forma de la propiedad), trayendo así un trastorno de la «superestructura ideológica» (política, filosofía, derecho, arte, religión) que por su parte repercute nuevamente en la «base económica» (↗Ideología). El conflicto progresa primero cuantitativamente (*luchas de clases* entre los poseedores de los medios de producción y los asalariados) hasta que al alcanzar su punto máximo natural produce, mediante el salto dialéctico (*revolución*), un orden social nuevo, opuesto al precedente. Supónese que de esta manera una primitiva sociedad comunista se convirtió en el régimen social de la esclavitud antigua; ésta, en feudalismo, capitalismo y (provisionalmente y sólo en la URSS) «socialismo». En el ↗*socialismo* cesa la lucha de clases, porque la forma social de la producción moderna coincide con la forma social de la propiedad y, por consiguiente, no existen ya clases antagónicas. Aquí la dialéctica esencial a todo ser manifiéstase únicamente en la «crítica y la autocrítica». Desde esta fase, la humanidad pasará a un estado final paradisíaco: el comunismo propiamente tal.

El núcleo del materialismo dialéctico lo constituye la absolutización de una «materia» que se mueve en el espacio y el tiempo, es decir, en última instancia, un ↗devenir sin causa. Tal concepción es insostenible. El ↗espíritu, caracterizado por la independencia que, conforme a su ser, posee respecto a la materia, no puede proceder de ésta por ninguna «evolución», por dialéctica que sea. Además, la ontología del materialismo dialéctico puede fundamentar a lo sumo un realismo; pero no un ↗monismo. Tampoco la definición de materia dada por Lenin es lógicamente compatible con el monismo, pues deja subsistir la materia independientemente de la conciencia y fuera de ella, permitiendo, por tanto, una dualidad. Por otra parte, una realidad contradictoria en sí misma es un absurdo (↗Contradicción

[Principio de]). — Los conceptos bolcheviques de verdadero, bueno y bello no están sujetos a la verdad objetiva, sino subordinados en] forma puramente pragmática a una ideología política arbitraria que la evolución real no confirma, pues la «socialista» Unión Soviética, con su extensa capa social de funcionarios socialmente privilegiados, dista mucho de ser sociedad sin clases. En resumen, el materialismo dialéctico y el materialismo histórico son los fundamentos teórica y prácticamente insostenibles de un inhumano sistema de opresión. — ↗ [160, 266]. — FALK.

Fuentes: obras de Marx y Engels; LENIN, *Materialismo y empiriocriticismo* (trad. esp.), 1931; del mismo: *Obras filosóficas póstumas*, 1929; STALIN, *Sobre el materialismo dialéctico e histórico*, 1938; del mismo: *El marxismo y los problemas filosóficos*, 1950; A. A. SHDANOW, *Notas críticas al libro de G. F. Alexandrow*, 1947 (existe traducción alemana de los mencionados escritos, 1949 ss). Bibliografía: *b)* G. A. WETTER, *Il materialismo dialettico sovietico*, Turín 1948; [del mismo: *La evolución del materialismo dialéctico en la U.R.S.S.*, en «Arbor», 1948, pp. 243-255, 419-436]; I. M. BOCHÉNSKI, *Der sowietrussische dialektische Materialismus*, 1950; R. HEISS, *Hegel und Marx*, en «Symposion» I, pp. 169-206; [A. ETCHEVERRY, *Le materialisme historique*, en «Archives de Philosophie» 15 (1939) pp. 3-144; CH. MC FADDEN, *La filosofía del comunismo* (trad. esp.), 1949; R. GAMBRA, *La interpretación materialista de la historia*, 1946; del mismo: *El materialismo histórico como teoría sociológica*, en «Revista internacional de sociología» 3 (1945) v. 11-12, pp. 129-176; F. GRÉGOIRE, *Aux sources de la pensée de Marx. Hegel, Feuerbach*, Lovaina 1947; Pr BIGO, *Marxisme et humanisme. Introduction à l'oeuvre économique de Karl Marx*, París 1954]; *c)* M. A. LEONOV, *Ocherk dialekticheskovo materializma*, Moscú 1948; F. V. KONSTANTINOV, *Istoricheskiy materializm*, Moscú 1950; M. ROZENTAL-P. YUDIN, *Kratkiy filosofskiy slovar*, Moscú ^{3}1951; H. LEFEBVRE, *Le matérialisme dialéctique*, París ^{2}1949; G. SOREL, *D'Aristote à Marx. L'ancienne et la nouvelle métaphysique*, París 1935; *d)* M. TRUMER, *Le matérialisme historique chez K. Marx et Fr. Engels*, París 1934; *e)* H. FALK, *Die Weltanschauung des Bolschewismus*, ^{2}1952; [R. LOMBARDI, *La doctrina marxista*, (trad. esp.), 1949].

Matrimonio. El matrimonio es una forma determinada de vida humana en común, justamente la primordial, que constituye la célula primitiva de la humanidad. Se basa en el *contrato matrimonial*, vínculo moral que establece entre el varón y la mujer una comunidad estable independiente del arbitrio humano para cumplimiento de la misión impuesta por Dios. Los objetivos del matrimonio resultan de la consideración teleológica del hombre y de la distinción de sexos, así como también de las posibilidades valorales contenidas en estos hechos y de las inclinaciones a realizarlas. De los tres fines u objetivos naturales que confieren al matrimonio su sentido, su valor ético y, por lo tanto, su licitud, aparece en primer lugar, la procreación y educación de los hijos, el aseguramiento de descendientes en una forma digna para llevar a cabo la tarea natural terrena establecida por el Creador y dilatar el reino de Dios. En segundo lugar, el matrimonio debe ser una forma enteramente definida de comunidad moral y de amistad dirigida a la confortación, al consuelo y a la mutua educación moral de los esposos sin omitir el auxilio en las cuestiones económicas. El matrimonio, finalmente, constituye la única forma moralmente lícita de satisfacer el fuerte impulso sexual, siendo por ello un dique contra el libertinaje y sus perniciosas consecuencias. Desde el punto de vista

de la humanidad considerada como un todo, el hijo posee la primacía entre los objetivos del matrimonio, lo cual no significa que los demás fines sean de menos valor. Incluso donde el hijo no es posible el matrimonio conserva su pleno sentido, sobre todo como íntima comunidad de vida entre los esposos.

En virtud del fin principal que el Creador persigue con la institución matrimonial, ésta reviste también el carácter de necesaria; hay pues, al menos en general, un *precepto de matrimonio* para la humanidad. Tal propósito del Creador se logra siempre en la medida precisa con la fuerte inclinación recíproca de los sexos y como consecuencia de otras circunstancias, de suerte que el individuo en cuanto tal no está de ningún modo obligado al matrimonio. Por eso no va contra su carácter necesario en general ni constituye inmoralidad el celibato libremente elegido y que renuncia también a la satisfacción sexual extramatrimonial. Por el contrario, el celibato, principalmente si se adopta por motivos religiosos, posee nuevas y fecundas posibilidades valiosas no sólo para el célibe mismo por el menor dispendio de fuerzas psíquicas y somáticas y la más íntima entrega a Dios, sino también para la sociedad, cuyas múltiples miserias únicamente pueden ser combatidas con eficacia por la capacidad de sacrificio de personas que viven en estado de virginidad.

La primera obligación de quienes están unidos por el vínculo conyugal es el ↗ amor y la fidelidad, gravísimamente lesionados por el *adulterio*. Según la ley moral natural, el matrimonio debe ser fundamentalmente *monógamo (monogamia* se opone a *poligamia)*, porque en la *poliginia* no se aseguran suficientemente el derecho y la dignidad de la mujer ni la paz de la familia, y en la *poliandria* no están tampoco garantizadas de manera suficiente la procreación y la educación de los hijos. Conforme al ↗ derecho natural, el matrimonio es asimismo *indisoluble* no sólo en los casos normales, sino siempre y sin excepción. En primer lugar, la dignidad de la mujer, que quedaría en situación de desventaja esencial con el divorcio, así como también la seguridad de la futura prole y la preservación de desórdenes morales en cuanto es humanamente posible, exigen la entrega irrevocable. En casos gravísimos está permitida la *separación de mesa y lecho*, pero no el *divorcio* que posibilita un nuevo matrimonio. Precisamente el conocimiento de la irrevocabilidad es decisivo para la protección del amor y de la fidelidad entre los esposos. — Los llamados nuevos ideales del matrimonio, v.gr.: el *matrimonio de camaradería*, el *matrimonio temporal*, el *matrimonio reformado*, que sin excepción socavan la indisolubilidad, son contrarios al derecho natural y no logran tampoco evitar los incontestables males que, por la fragilidad humana y la inmoralidad imperante, han de aceptarse junto con la severa exigencia de la indisolubilidad. Todos estos «ideales» son brotes del individualismo o del socialismo marxista Inaceptables son asimismo los proyectos de un *matrimonio nacional reformado* que, fundándose en los motivos nacionales y eugénicos existentes en favor de una prole numerosa y sana, rechazan la indisolubilidad y el celibato. — SCHUSTER.

b) Pío XI, *Encíclica «Casti connubii»*; J. BAIER, *Die Naturehe*, 1886; K. BÖCKENHOFF, *Reformehe und christliche Ehe*, 1912; W. KOPPERS, *Ehe und Familie*, en

el *Handwörterbuch der Soziologie*, de VIERKANDT, 1931, 112-122; G. H. JOYCE, *Die christliche Ehe*; M. LAROS, *Moderne Ehefragen* I, 1936; M. PICARD, *Die unerschütterliche Ehe*, 1942; H. MUCKERMANN, *Der Sinn der Ehe*, [2]1947; J. LECLERCQ, *Le mariage chrétien*, 1948 [trad. esp.: *El matrimonio cristiano*, 1950; del mismo: *Leçons de Droit naturel* III: *La famille*, [3]1950; R. BOIGELOT, *Du sens et la fin du mariage*, en «Nouvelle Revue Théologique» 65 (1938) pp. 5-38; 513-550; P. VILLAIN, *L'encyclique «Casti connubii»*, París 1934; S. DE LESTAPIS, *Les vraies valeurs de la vie conjugale*, París. 1953]; *c)* P. HÄBERLIN, *Über die Ehe*, 1928; TH. V. SCHEFFER, *Philosophie der Ehe*, 1947; *d)* E. WESTERMARCK, *The History of Human Marriage*, 1891; H. GÜNTHER, *Formen und Urgeschichte der Ehe*, 1940; [PÉREZ DE BARRADAS, *La familia*, 1941]; *e)* V. CATHREIN, *Moralphilosophie*. [6]1924 [trad. ital. de la 5.ª alem.: *Filosofia morale*, Florencia, 1913-1920; G. MÁRQUEZ, *Filosofía moral*, 2 vols., [6]1943].

Mecanicismo. Así se denomina el intento de explicar *mecánicamente*, es decir, por meros cambios de lugar de partes invariables en sí, la estructura interna de los cuerpos naturales y el acontecer de la naturaleza en general o en ciertas esferas parciales. La forma más antigua del mecanicismo es el ↗atomismo de la filosofía griega *(Leucipo, Demócrito)*, según el cual los cuerpos constan de partículas (átomos) invariables que sólo se distinguen entre sí por la magnitud, la forma y la colocación. El ↗cambio se realiza únicamente gracias al movimiento local con que los átomos actúan unos sobre otros por presión y choque y pueden reunirse entre sí en virtud de su forma para constituir de modo estable cuerpos mayores. Todo acontece, además, con ciega necesidad natural, excluyéndose cualquier ↗finalidad. Entre las formas posteriores de mecanicismo, *Descartes* y el ↗cartesianismo conservan los puntos esenciales del mecanicismo general: sólo cantidad y número, movimiento local, exclusión de cualesquiera otras fuerzas que no sean las mecánicas, es decir, las productoras de movimiento, negación de la finalidad. Descartes extiende esta explicación a la vida de los ↗vegetales y ↗animales, teniendo asimismo a éstos por meros autómatas sin conciencia. Sin embargo, el mecanicismo se convierte en materialismo únicamente cuando la vida consciente es explicada también de manera mecanicista, rechazándose, en consecuencia, el ↗alma esencialmente distinta del cuerpo, y el ↗espíritu. — Una forma especial de mecanicismo la constituye la llamada *teoría mecánica de la vida* (orgánica). Ésta afirma que el ↗organismo es un sistema material dispuesto a manera de una máquina, sin sujeto substancial de la totalidad ni finalidad interna, o sea, sin principio vital (↗Vital [Principio]) substancial. No obstante, la teoría mecánica no reduce necesariamente todo el acontecer de la vida a puras fuerzas mecánicas, ni niega tampoco de modo necesario toda finalidad (externa); por lo común, considera la forma organizada de la materia como algo originariamente dado que existe junto a la materia no organizada. — La teoría mecánica de la vida es refutada por la fundamentación del ↗vitalismo. En el dominio de lo inorgánico, el mecanicismo fracasa por lo menos frente a los resultados de la moderna física atómica. Si, por ejemplo, de un cuanto de luz puede producirse una pareja de electrones, no cabe dar de ello una interpretación mecanicista, pues el cuanto de luz no puede conce-

birse como compuesto de dos electrones. — DE VRIES.

a) ARISTÓTELES, *De generatione et corruptione*, I, 8; R. DESCARTES, *Principia philosophiae* II; *b)* P. HOENEN, *Cosmologia*, Roma 1936, pp. 135-204; [del mismo: *Filosofia della natura inorganica*, Brescia 1949]; H. DRIESCH, *Die Maschine und der Organismus*, 1935; M. PLANCK, *Die Stellung der neueren Physik zur mechanistischen Weltanschauung*, 1910; [J. PUJIULA, *La vida y su evolución filogenética*, [2]1925; A. VAN MELSEN, *From Atomos to Atom*, Pittsburgh 1952; del mismo: *The Philosophy of Nature*, Pittsburgh [2]1954]; *c)* R. DESCARTES: ↗ *a)*; J. SCHULZ, *Die Maschinentheorie des Lebens*, [2]1929; *d)* A. DYROFF, *Demokritstudien*, 1899; R. LENOBLE *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, París 1943; *e)* [F. RENOIRTE, *Éléments de critique des sciences et de cosmologie*, Lovaina [2]1947.]

Memoria. La memoria en sentido lato se da ya en las ↗ asociaciones. En acepción más restringida, este término designa las ↗ representaciones reproducidas procedentes del ↗ inconsciente, cuando la vivencia primitiva es reconocida. Por lo que respecta a la memoria tomada en sentido amplio, cabe distinguir en ella la capacidad para aprender, la firmeza y la fidelidad, La investigación de los testimonios (en el examen de los conocimientos acerca de una imagen observada durante un minuto) estableció que los errores cometidos por escolares en el relato espontáneo oscilaban entre 5 y 10 %; en el interrogatorio entre 20 y 30 %. La afirmación, oída con frecuencia, de que el testigo debía haber percibido un suceso que presenció, carece de justificación. — En la imagen reproducida *hay recuerdo, reconocimiento*, cuando aparece como anteriormente vivida. La seguridad del reconocimiento es particularmente grande para los acontecimientos principales de la propia vida, a menudo acompañados de numerosas circunstancias. Entre reproducción y reconocimiento existe en muchos aspectos un paralelismo, si bien aquélla exige más fuertes asociaciones que el mero reconocer. Por otra parte, se dan también reproducciones espontáneas sin reconocimiento. La reproducción ulterior requiere atención voluntaria en la recepción del excitante *(aprender)*; el reconocimiento, no.

Desempeñan el papel de criterios del recuerdo: la rapidez con que surge una representación a continuación de la ofrecida, su carácter exclusivo, su especial claridad, la abundancia de circunstancias que vienen a las mientes. Cuando con la mirada se recorren sucesivamente las partes de un objeto extenso, las primeras percepciones despiertan a veces conjeturas sobre lo que sigue, las cuales se confirman al aparecer esto después. Especialmente los acontecimientos principales de la vida muestran una claridad, duración e invariabilidad como no los posee ninguna imagen de la fantasía. Además, se adaptan bien a la experiencia actual y son corroborados por los conocimientos pasados. — La reproducción de representaciones sensoriales, tenidas también por los animales, es propia de una *memoria sensitiva;* en ella la participación psíquica va siempre ligada a una excitación corporal enteramente determinada, como ocurre también en la sensación consciente. Por encima de dicha ↗ memoria hay, además, en el hombre una superior, la *memoria intelectual, saber latente*, relativo, v.gr., a proposiciones geométricas aprendidas, a los actos espirituales propios del entendimiento y de la voluntad, que

se someten a examen. No bastan para ello las representaciones sensoriales simultáneas de las que los pensamientos dependen sólo débilmente. La memoria intelectual es más rápida, exacta y comprensiva. Ni aun para las palabras recordadas es suficiente la memoria sensitiva, pues ha de ir acompañada del significado; deben, por lo tanto, estar asociadas con pensamientos. — FRÖBES.

E. BECHER, *Gehirn und Seele*, 1911, p. 167 ss; J. FRÖBES, *Lehrbuch der experimentellen Psychologie* II, [3]1929, p. 60 ss, 124-162 [trad. esp.: *Tratado de psicología empírica y experimental* II, [2]1944], J. GEYSER, *Lehrbuch der allgemeinen Psychologie* I, [3]1920, pp. 187-255; *e)* A. WILLWOLL, *Seele und Geist*, 1938, 57-70 [trad. esp.: *Alma y espíritu*, 1946; F. M. PALMÉS, *Psicología experimental y filosófica*, [4]1948].

Mentira es una expresión o manifestación conscientemente contraria a la verdad que por lo común ocasiona el engaño del prójimo. Todas las formas de mentira *(mentira jocosa, oficiosa y dañosa)* son sin excepción intrínsecamente ilícitas, porque atentan contra la fidelidad y el crédito dentro de la comunidad y es imposible establecer una excepción razonable con límites determinados. La *hipocresía* o fingimiento de un modo de pensar inexistente equivale a la mentira. También es reprobable la *restricción puramente mental (reservatio stricte mentalis)*, en la cual la expresión, falsa según el sentido material de las palabras, queda limitada a un significado verdadero sin que, a pesar de ello, éste sea de alguna manera exteriormente cognoscible. En cambio, la expresión de doble sentido o *anfibología* no constituye mentira porque, conforme al uso conocido del idioma, encierra un sentido verdadero y otro falso. Lo mismo se diga de la restricción no puramente mental o *reservatio late mentalis*, en la que el sentido verdadero no es ciertamente presumible por el uso corriente de la lengua, pero sí por las circunstancias particulares del momento. En ambas formas se dice la verdad, pero de manera obscura. La consecuencia inmediata es dejar al oyente en la penumbra. No es lícito usar a capricho estas dos formas de expresión, pues ello originaría los mismos efectos que la mentira; pero pueden utilizarse para defender *secretos* legítimos, especialmente cuando callando o rehusando la pregunta se ponen en peligro. Por consiguiente, la mentira no es tampoco un medio necesario y dado por la naturaleza para dejar a salvo secretos necesarios, y la diferenciación intentada por *Grocio* y otros entre mentira (=expresión falsa injustificada) y *falsiloquio* (=expresión falsa justificada) es superflua y contraria a la virtud de la *veracidad*. — SCHUSTER.

V. CATHREIN, *Moralphilosophie*, [6]1924 [trad. ital. de la 5.ª alem.: *Filosofia morale*, Florencia 1913-1920]; O. LIPMANN-P. PLAUT, *Die Lüge*, 1927; J. MAUSBACH, *Die katholische Moral und ihre Gegner*, [5]1921, p. 112 ss; W. RAUCH, *Der widerchristliche Charakter der Lüge* (de *Ethik und Leben*, 1931, p. 149 ss); A. KERN, *Die Lüge*, 1930; M. LAROS, *Seid klug wie die Schlangen und einfältig wie die Tauben*, 1951, 37-100; [GODEFROY, *Mensonge*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique* 10, 555-569; G. MÁRQUEZ, *Filosofía moral*, 2 vols., [5]1943].

Metafísica. El nombre de metafísica, en su acepción actual, aparece por vez primera a fines del siglo V después de J. C. en el neoplatónico *Simplicio*. La ciencia con él designada había sido abordada sistemáticamente por *Aristóteles* ya en el siglo IV antes de J. C. Es una

ciencia de lo *metafísico*, de lo que se encuentra más allá de lo ↗ *físico*. El significado que los griegos atribuían a lo físico no coincide en modo alguno con el que hoy tiene esta palabra, sino que designa la totalidad de la realidad empírica corpórea en cuanto sometida a la φύσις, es decir, al nacimiento y, en general, al devenir. Por consiguiente, se denomina metafísico lo esencialmente inexperimentable, inmutable y, en alguna manera, espiritual, no lo incognoscible (↗ Inteligibilidad), como *N. Hartmann* pretende. — Siguiendo a Aristóteles, vemos que lo metafísico se presenta en dos formas. Hay, en primer lugar, algo que no puede ser objeto de experiencia y que está entrañado en lo experimentable como su núcleo más íntimo: el ↗ ser indeterminado o general que domina todo el ente. Existe, luego, un Inexperimentable que sobrepuja a lo empírico por ser su origen primero: el Ser infinito y divino, Creador de todo ente finito. De aquí brotan las dos ramas de la metafísica. La doctrina del ser considera todo ente desde el punto de vista del ser, en general, cuya esencia, propiedades y leyes inquiere; ordinariamente se la llama ↗ ontología (*Du Hamel*, 1661, fué quien utilizó primero esta palabra). La doctrina de Dios considera a todo ente referido al Ser divino de quien investiga la existencia, esencia y actividad; Aristóteles le dió el nombre de θεολογική, y recibió más tarde el de ↗ teología natural (en oposición a la teología revelada sobrenatural) y también el poco afortunado de ↗ teodicea. — Ontología y teología forman juntas la *metafísica general o pura*, porque afectan a todo ente y se dedican al ser metafísico mismo. A ellas puede contraponerse, como *metafísica especial o aplicada*, la doctrina filosófica del mundo (cosmología) y del hombre (psicología y antropología), puesto que dilucidan en su más íntima estructura esferas particulares del ente recurriendo al ser y a sus leyes.

De todo ello resulta la importancia de la metafísica. Representa la zona medular de la filosofía, la *ciencia filosófica fundamental*, pues ofrece a todos los campos especiales de aquélla sus últimos fundamentos. Aristóteles la llama *filosofía primera*, porque se ocupa en lo que es primero; pues el ser y Dios son lo primero en el orden real, aquello de donde procede y por quien se sostiene todo lo demás. — El *método de la metafísica*, en especial de la ontología, no puede ser puramente analítico ni meramente inductivo. El ↗ racionalismo (v.gr., *Espinosa*) procede por vía analítica; esto es imposible, porque no cabe obtener los ulteriores determinantes del ser por pura descomposición de su concepto. Una *metafísica inductiva* la reclaman ciertos pensadores provenientes de las modernas ciencias naturales (v.gr., *Külpe y Becher*). Pretenden llegar a las más comprensivas leyes del ser por progresiva generalización inductiva; frente a ellos, debe afirmarse que toda ↗ inducción presupone ya como válidas las leyes ontológicas supremas. Entre ambas tendencias unilaterales se encuentra la metafísica de la ↗ síntesis a priori o de la necesidad sintética, la cual añade de alguna manera al ser sus ulteriores determinantes, pero concibiéndolos, a la vez, como consecuencias intrínsecas, esencialmente necesarias y, por lo mismo, apriorísticas de aquél.

En la actualidad, ↗ materialistas y ↗ positivistas rechazan la

metafísica. Pero a la vez está verificándose un cierto retorno a ella; aun en *Kant* se ha descubierto recientemente un metafísico sin que, a decir verdad, se hayan superado siempre los límites de su pensamiento. Así, por ejemplo, *N. Hartmann* no pasa de la ↗ontología, porque a la metafísica le asigna únicamente el acotamiento de los problemas últimos e insolubles planteados en todos los dominios del saber. La *metafísica irracionalista* sigue también lastrada por Kant, no viendo frecuentemente en el saber metafísico más que un asunto de ↗fe o de ↗concepción del universo, pero no una ↗ciencia. Insuficiente es, desde el punto de vista del método, la *metafísica inductiva* que, llevada adelante de manera radical, se anularía a sí misma. *Heidegger* (↗Existencial [Filosofía]) trata de superar la metafísica en cuanto ésta, como ontología, se ha limitado a investigar el ente sin plantearse la cuestión ontológica fundamental acerca del ser; pero en dicha tarea menosprecia la dilucidación del mismo, que precisamente la metafísica tiene hace tiempo realizada. — LOTZ.

a) ARISTÓTELES, *Metafísica* (fuente clásica), ed. W. D. Ross, [2]1948; traducciones alemanas de A. Lasson, 1924, y E. Rolfes [3]1928, [inglesa de W. D. Ross, [2]1928, franc. de J. Tricot, 1933, e ital. de A. Carlini, [2]1950]; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentarios a la Metafísica de Aristóteles* (igualmente clásico), ed. Cathala, Turín 1926; F. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae*, ed. de París 1861; *b)* L. BAUR, *Metaphysik*, [3]1935; P. DESCOQS, *Institutiones metaphysicae generalis* I, 1925; J. WÉBERT, *Essai de métaphysique thomiste*, 1923; M. FATTA, *Lineamenti di metafisica generale*, 1929; A. MARC *Dialectique de l'affirmation. Essai de métaphysique réflexive*, 1952; D. FEULING, *Hauptfragen der Metaphysik*, 1949; A. VALENSIN, *A travers la métaphysique*, 1925; [N. BALTHASAR, *La méthode en métaphysique*, Lovaina 1943; L. DE RAEYMAEKER, *Filosofía del ser* [trad. esp.] 1956; J. ROIG GIRONELLA, *Experiencia y metafísica*, en *Actas del XI Congreso Internacional de Filosofía*, Bruselas 1954 IV, pp. 97-102]; *c)* N. HARTMANN, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, [4]1949 [trad. franc.: *Principes d'une métaphysique de la connaissance*, París 1947]; L. LANDGREBE, *Phänomenologie und Metaphysik*, 1949; M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?* [5]1949 [trad. esp.: *¿Qué es la metafísica?*, en «Cruz y Raya» 6 (1933) pp. 85-115]; *Über den Humanismus*, 1949 [trad. esp.: *Carta sobre el humanismo*, en «Realidad» (Buenos Aires) 7, 9 (1948) pp. 1-25, 346-367]; *d)* M. WUNDT, *Geschichte der Metaphysik*, 1931; A. DEMPF, *Metaphysik des Mittelalters*, 1930; M. WUNDT, *Kant als Metaphysiker*, 1924; P. WUST, *Die Auferstehung der Metaphysik*, 1920; B. JANSEN, *Die Bedeutung der Scholastik für die Metaphysik*, en «Philosophische Monatshefte der Kantstudien» II (1926) pp. 94-108; *e)* P. SIMON, *Sein und Wirklichkeit*, 1933. — ↗Ontología, Método.

Metempsicosis. La creencia en una metempsicosis o transmigración de las almas se encuentra repetidas veces en los pueblos primitivos, así como en los pitagóricos, *Platón* y otros pensadores de la Antigüedad. Desde las Upanishads esta idea es fundamental para las religiones indias (↗Vedanta [Filosofía del]). Según ella, después de la muerte del hombre, su alma debe animar otro cuerpo, de hombre, de animal o de planta, según sea el destino que en su vida anterior haya merecido. La ley conforme a la cual el mérito y la culpa conducen inevitablemente a un adecuado *renacimiento (palingenesia)* se llama *karma*. Consecuentemente, la vida actual tampoco es considerada como la primera, sino que se supone una *preexistencia del alma*. La doctrina de la metempsicosis se apoya sobre los pretensos recuer-

dos de algunos videntes relativos a vidas anteriores. Pero la razón principal, que ya se dibuja en *Platón*, es la incapacidad para conciliar en otra forma la desigualdad en el destino de los hombres con la idea de la justicia. En los sistemas panteístas añádese a esto la necesidad y supratemporalidad de la creación, que parece exigir un ritmo sin principio ni fin en el nacer y el revertir al absoluto, y, junto con él, un ciclo de nacimientos (=*Samsara*). El ↗ budismo enseña también la reencarnación como reiterado engendramiento de la existencia según la ley del karma, pero sin identidad personal. — En una metafísica teísta la hipótesis de la metempsicosis no es necesaria porque la desigualdad de destino es consecuencia de la libre voluntad gobernadora del Creador, quien, independientemente del mérito o culpa, asigna a sus criaturas situaciones distintas en la vida en las cuales deben dar moralmente buena cuenta de sí para alcanzar luego un estado definitivo que satisfaga las exigencias de la justicia (↗ Alma, Inmortalidad, Retribución). — BRUGGER.

b) W. BRUGGER, *Wiederverkörperung*, en «Stimmen der Zeit» 142 (1948) pp. 252-264; G. E. MOORE, *Metempsychosis*, Nueva York 1921; *d)* CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, [4]1925 (índice); E. ROHDE, *Psyche*, [10]1925 [trad. esp.: *Psique, La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, 1948]; C. DE HENSELER, *L'âme et le dogme de la transmigration dans les livres sacrés de l'Inde*, París 1928; H. VON GLASENAPP, *Unsterblichkeit und Erlösung in den indischen Religionen*, 1938; C. CLEMEN, *Das Leben nach dem Tode im Glauben der Menschheit*, 1900.

Método y ↗ sistema integran la esencia del saber científico (↗ Ciencia) en el que el segundo representa su aspecto de contenido y el primero su aspecto formal. Precisando más, designamos con el término sistema el conjunto ordenado de conocimientos o contenido de una ciencia. Caracterizamos, en cambio, como método, de conformidad con el sentido etimológico de la palabra (en griego: μέθοδος [= atajo], vocablo compuesto de ὁδός = camino, y μετά = junto a, al lado de, en pos de; de donde: rodeo), el camino seguido para construir y alcanzar dicho conjunto. En general, nos ocupamos *metódicamente* en una esfera del saber cuando la investigamos con arreglo a un plan, destacamos sus especiales articulaciones, ordenamos los conocimientos parciales de acuerdo con la realidad, los enlazamos con rigor lógico y los hacemos inteligibles (dado el caso, mediante demostración); al terminar hemos de saber de todas y cada una de las cosas no sólo «que» són así, sino también «por qué» son así, o sea, no sólo el hecho, sino también la razón del mismo. El método aquí descrito, general para «toda» ciencia, adquiere, al realizarse conforme a la peculiaridad de las diversas esferas, un cuño particular propio y adecuado al campo respectivo. Cada uno de los sectores de lo real dicta el método con que debe recorrerse. A tal efecto, son decisivos, por una parte, el modo como el sector respectivo se hace accesible al hombre (v.gr., ya mediante la observación sensorial, ya sólo mediante un raciocinio que rebasa todo lo sensible), y, por otra, las leyes, o sea, la vía interna por la cual despliega sus momentos y a la que el método científico, como «camino», debe asimilarse lo más posible. El trasladar el método propio de una ciencia a otra distinta puede falsearlo y aun destruir-

lo todo; así acontece cuando quiere elaborarse la metafísica solamente con el método de la ciencia natural. — *Santo Tomás de Aquino* prepara ya la nítida separación de los métodos con la distinción entre los tres grados de abstracción, distinción que desarrolla siguiendo a *Aristóteles*. Sobre la abstracción física (científico-natural) y la matemática, elévase la ↗ abstracción metafísica que considera el ente en cuanto tal.

En lo concerniente a las divisiones del método, llamamos la atención sobre la diferencia entre método *analítico* (que descompone) y *sintético* (constructivo), distinción importante para la filosofía. El primero va desde el ente concreto a sus partes componentes internas (principios del ser, grados metafísicos) y causas extrínsecas. Inversamente, el segundo construye el ente partiendo de esos elementos. La diferencia no coincide, pues, con la existente entre juicios analíticos y sintéticos. El juicio «lo finito está compuesto de esencia y existencia» contiene un análisis, pero no es un juicio esencial analítico, sino sintético. Aquí se ve ya que el análisis metafísico, si bien asciende de las cosas a sus orígenes y, por lo tanto, de lo posterior a lo anterior *(a posteriori ad prius)*, no es una ↗ inducción. La filosofía necesita en primer lugar del ↗ análisis, preparando así el terreno para la ↗ síntesis.

Recibe el nombre de *metodología* la investigación científica del método. Mucho favorece el despliegue metódico del saber científico una precisa *terminología* (del latino «terminus» = límite y, más tarde, expresión que circunscribe un pensamiento) o lenguaje técnico, que no debe ser vago, pero tampoco anquilosado. — LOTZ.

a) ARISTÓTELES, *Metafísica* II, III, VI, especialmente c. 1; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario* a los citados pasajes de Aristóteles; *Comentario a «De Trinitate» de Boecio*, qq. V y VI (ed. P. Wyser, 1948); F. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae*, disp. 1; *b)* J. KLEUTGEN, *Philosophie der Vorzeit* I, [2]1878 [trad. franc.: *La philosophie scholastique*, París 1868]; E. PRZYWARA, *Analogia entis* I, 1932; N. BALTHASAR, *La méthode en métaphysique*, 1943; A. MARC, *Principe et métode de la métaphysique*, en «Archives de Philosophie» XI (1934) pp. 83-108; P. BORGMANN, *Gegenstand, Erfahrungsgrundlage, Methode der Metaphysik*, en «Franziscanische Studien» 21 (1934); J. LOTZ, *Metaphysik und apriorische Synthese*, en «Scholastik» 12 (1937); [E. RABIER, *Logique*, París [4]1899; J. DE LA VAISSIÈRE, *Méthodologie scientifique*. en «Archives de Philosophie» 10 (1932), c. 3; A. BRUNNER, *La connaissance humaine*, París 1943; RIMAUD, *Thomisme et méthode*]. — J. HESSEN, *Die Methode der Metaphysik*, 1932; *d)* H. MEYER, *Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin*, 1934; [J. M. LE BLOND, *Logique et méthode chez Aristote*, París 1939]; M. GRABMANN, *Die theologische Erkenntnis und Einleitungslehre des heiligen Thomas von Aquin*, 1948; *e)* J. LENZ, *Vorschule der Weisheit*, [2]1948.

Milagro. El milagro es un suceso patente y extraordinario que, sobrepujando las fuerzas puramente naturales, tiene en Dios su autor inmediato o mediato. Sólo recibe el nombre de milagro el acontecimiento ↗ sobrenatural manifiesto. El término «extraordinario» no tanto excluye la frecuencia cuanto da a entender que el suceso es contrario al curso regular de la naturaleza. El milagro no infringe los principios metafísicos ni aun deroga propiamente las leyes físicas, sino que Dios impide en determinado caso la repercusión de ellas y, en virtud de su ↗ omnipotencia, que no está atada por ↗ ley natural alguna, produce efectos para los

cuales no son suficientes las causas naturales existentes. No puede haber, pues, una explicación científico-natural del milagro, pues ello significaría suprimirlo. — La posibilidad del milagro se infiere de la omnipotencia de Dios, de la ↗ contingencia de las cosas y de la ↗ necesidad meramente física de sus leyes. Sin embargo, el milagro no es un «remiendo» echado posteriormente a la creación; donde acontece, ha sido incluido en el plan creador desde la eternidad en atención a fines superiores. Con este carácter entran particularmente en cuenta los fines religiosos, como la testificación de una revelación divina, e igualmente la difusión y robustecimiento de la creencia en ella; y, sólo en segunda línea y subordinados a los anteriores, los bienes terrenos, v.gr.: el restablecimiento de la salud, etc.

Dada la finalidad superior a que el milagro sirve, éste debe ser cognoscible. La verdad histórica, es decir, la comprobación del hecho mismo, v.gr.: de la curación de una enfermedad, no ofrece de ordinario dificultades insuperables por lo que respecta a sucesos de un pasado reciente. En lo concerniente a los milagros de épocas pretéritas, ha de entrar en funciones la crítica histórica. — Más difícil es patentizar de manera irrecusable la llamada verdad filosófica, es decir, que el hecho milagroso supera todas las fuerzas puramente naturales. Sin embargo, aunque hay todavía por investigar muchos dominios del reino de la naturaleza, no es necesario, para establecer la existencia de un milagro, conocer todas las fuerzas naturales; basta saber lo que en ciertos casos la naturaleza no puede hacer en modo alguno. La curación de enfermedades nerviosas deberá admitirse siempre con reserva. Las circunstancias físicas y morales del milagro y, sobre todo, la personalidad moral del taumaturgo excluyen ordinariamente la sugestión y otros «artificios». — En tanto la naturaleza del efecto no supere toda causa creada, la verdad teológica del milagro, es decir, que es debido a Dios como causa verdadera y no al demonio, pueden garantizarla, a su vez, el fin y las circunstancias morales. En todo caso, Dios no obra jamás milagro alguno para satisfacer la curiosidad o confirmar una religión que contradice el orden moral. — RAST.

a) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles* III, 98-103; *b)* G. KAFKA, *Naturgesetz, Freiheit und Wunder*, 1940; C. GUTBERLET, *Vernunft und Wunder*; J. B. METZLER, *Das Wunder vor dem Forum der Geschichtswissenschaft*, en «Katholik» 88 (1908) II, pp. 241-257, 358-373; E. PFEIFER, *Das Wunder als Erkenntnismittel der Glaubwürdigkeit der Offenbarung*, 1936; J. DE TONQUÉDEC, *Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle*, París [3]1923; M. RAST, *Welt und Gott*, 1952; A. MICHEL, *Miracle*, en *Dictionnaire de théologie catholique* X, 2, 1798-1859; [LEPICIER, *Le miracle. Sa nature, ses lois*, París 1936; J. ECHARRI, *Milagro sin determinismo*, en «Pensamiento» 5 (1949) pp. 175-186].

Misterio. Por misterio se entiende un ser o una verdad oculta o difícilmente accesible para nosotros, v.gr.: el sentido desconocido de un símbolo o los problemas difíciles e insolubles que la realidad nos plantea. Por antonomasia, denomínase *misterio* el de orden religioso. — La teología católica distingue entre misterios en sentido lato y en sentido estricto. Los primeros son verdades sólo en su existencia o en su esencia ocultas para el entendimiento finito. Encubierto por lo que toca a la exis-

tencia es, por ejemplo, lo que Dios ha determinado para el futuro; inaccesible sólo según su esencia, es la interna compatibilidad entre los atributos divinos, puesto que nuestra razón puede comprender la necesaria existencia de la misma. Misterios en acepción estricta o *absolutos* son, en cambio, aquellas verdades que tanto en lo referente a su existencia como a su esencia permanecen encubiertas para toda inteligencia finita, de suerte que no cabe comprender su interna posibilidad ni aun después de revelada su existencia. A esta clase pertenecen las verdades capitales de la revelación cristiana tales como la Trinidad de Personas Divinas, la Encarnación del Hijo de Dios y otras. El que una verdad sea misterio no implica su incognoscibilidad en sí ni su incognoscibilidad absoluta para nosotros. Los misterios son inteligibles en sí y para Dios. Su existencia es comunicable mediante la ↗ revelación y su sentido es comprensible también para nosotros, de manera analógica e imperfecta, sobre la base de la fe. En las antiguas religiones recibían el nombre de *misterios* unos cultos secretos en que sólo podían participar los iniciados; éstos estaban obligados a guardar un riguroso silencio por lo que se refería al culto y a la doctrina (↗ Sobrenatural, Suprarracional.) — BRUGGER.

b) M. J. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, [3]1912 [trad. esp.: *Los misterios del cristianismo*, 1950]; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel*, París 1934 [trad. esp.: *El sentido del misterio y el claroscuro intelectual*, 1945]; [A. MICHEL, *Mystère*, en el *Dictionnaire de théologie catholique* X, 2585-2599]; *e)* FEULING, *Katholische Glaubenslehre*, 1937, 1-67.

Mística. Este término, derivado del griego μύειν (= cerrarse), designa, atendiendo al sentido etimológico, una vida consciente profundamente interior, misteriosa, sobre todo en la esfera de lo religioso. En acepción muy amplia entiéndese por mística toda clase de *unión* interior *con Dios;* en sentido restringido, sólo la unión *extraordinaria*. La *mística como vivencia* se contrapone a la *mística como ciencia* de la vida mística. — La teología católica define la *mística* (cristiana, *sobrenatural)* como un percatarse experimental de la vida divina de la gracia en el hombre. Parece ser un rasgo común a toda mística el que Dios es conocido experimentalmente en el interior del alma. Cierto que esta experiencia no es general, pero la atestiguan unánimemente tantos hombres eximios a lo largo de los siglos, que resulta absolutamente imposible dudar del hecho. Aquí prescindiremos del aspecto teológico del problema. La filosofía se interesa sobre todo por las manifestaciones místicas de las cuales se dan testimonios fuera del cristianismo (v.gr.: los éxtasis de *Plotino*, las visiones de *Buda*, etc.). Discútese, en efecto, si existe una *mística natural* y en qué sentido (↗ Sobrenatural); no obstante, los hechos histórico-religiosos la hacen probable. No hay que pensar aquí en una visión inmediata de Dios, pero sí en un modo de conocer puramente espiritual independiente de la fantasía *(contemplación)* con el que el alma espiritual percibe un especial influjo de Dios (v.gr.: una idea infusa) o se conoce intuitivamente a sí misma en su inmediata relación a Él (v.gr.: en su ser producida por Dios, o en la abertura del espíritu hacia lo infinito). Aunque tal modo de conocer no sería adecuado al estado del alma unida al cuerpo (y necesitaría, por lo mismo, una particular acción de

Dios), no superaría, con todo, de manera absoluta la naturaleza del alma espiritual (y en este sentido sería natural). Sólo cabe hablar de una *divinización* en la acepción de transformación por el Ser divino, no en la de una unificación substancial. Cuando en virtud de una vivencia mística cesa la actividad natural de los sentidos, se dice que hay *éxtasis*. — BRUGGER.

b) J. BERNHART, *Die philosophische Mystik des Mittelalters*, 1922; A. MAGER, *Mystik als Lehre und Leben*, Innsbruck 1934; del mismo: *Mystik als seelische Wirklichkeit* 1946; J. MARÉCHAL, *Études sur la psychologie des mystiques*, Brujas 1924; J. MARITAIN, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle* (ensayo III), París 1939 [trad esp.: *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*, 1947; E. HERNÁNDEZ, *La mística natural*, en «Manresa» 24 (1952) pp. 5-32; A. Ortega, *Conceptuación y mística*, en «Revista de filosofía» 11 (1952) pp. 381-400]; *e)* F. HEILER, *Das Gebet*, [5]1923; R. OTTO, *Westöstliche Mystik*, 1926 [trad. franc.: *Mystique d'Orient et Mystique d'Occident*, París 1951].

Mito (del griego *μῦθος*) significa originariamente (1) narración, leyenda de tiempos antiguos (mitos de los dioses y héroes), pasando luego a designar (2) una imagen o alegoría que traduce relaciones existentes en el universo o en la vida (v.gr.. los mitos de Platón). En la vida y cultura de los pueblos ejerce gran influjo el mito (3) como intuitiva y gráfica ↗ concepción del universo y de la vida, las más de las veces personificada, en la que lo plástico no es mera alegoría externa de lo conceptual, sino que forma con ello una indivisa unidad originaria, vivida especialmente por el hombre primitivo como si fuera la misma realidad. — La *mitología*, como rama ya de la etnología comparada, ya de la historia de las religiones, estudia los mitos: su contenido, origen, influencia y trayectoria.

El mito (3) es un testimonio del espíritu popular. No está limitado al pasado o a una determinada época, sino que constituye una concepción del universo a la que puede acudir en todos los tiempos una humanidad ingenua. La historia de las religiones muestra, sin embargo, que en las fases primitivas las representaciones del Ser supremo estaban exentas de mitos. El *mito natural* resulta de la consideración ingenua de la naturaleza; el *mito cultural*, de la reflexión posterior sobre el precedente desarrollo de la cultura. El mito no posee de suyo carácter religioso, pero puede combinarse con representaciones religiosas.

El pensar científico-abstracto no favorece el nacimiento y la eficacia del mito. De ahí que, por reacción contra el racionalismo de la Ilustración, el romanticismo y más tarde la filosofía de la vida de *Nietzsche* y *Rosenberg* trajeran consigo un nuevo aprecio del mito como interpretación irracional, no científica, del universo. Aunque la filosofía ha empleado ocasionalmente los mitos como forma de exposición y no desconoce la acción fomentadora de la cultura inherente a muchos de ellos, debe elevarse por encima de la plasticidad concreta del mito para venir a la clara y despierta autoconciencia del pensamiento. — BRUGGER.

b) H. HEFELE, *Mythos, Geschichte, Historie*, en «HOCHLAND» 1926 (junio); W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, 4 vols., 1926-1932; P. SIMON, *Mythos oder Religion?* [2]1934; *c)* E. CASSIRER, *Die Begriffsform im mythischen Denken*, 1922; del mismo: *Philosophie der simbolischen Formen*, 1923-1925; A. ROSENBERG, *Der Mythus des 20.*

Jahrhunderts, 1930; véase sobre esta obra: *Studien zum «Mythus des 20. Jahrhunderts»*, 1934; E. UNGER, *Wirklichkeit, Mythos, Erkenntnis*, 1930; P. STÖCKLEIN, *Über die philosophische Bedeutung von Platos Mythen*, 1937, W. NESTLE, *Vom Mythos zum Logos*, [2]1942; F. MEDICUS, *Das Mythologische in der Religion*, Zürich s/f (aprox. 1947); [V. BROCHARD, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, 1912 (ed. V. Delbos) (trad. esp. parcial.: *Estudios sobre Sócrates y Platón*, 1940); A. WAGNER DE REYNA, *Sobre el mito*, en «Ideas y valores» (Bogotá), (1952) pp. 301-307].

Modalidad. En sentido muy amplio este vocablo designa el modo como una cosa existe o se realiza. No obstante, el término modalidad se aplica de ordinario al ↗juicio denotando entonces el modo como el sujeto y el predicado se enlazan en aquél. Cabe considerar dicho enlace como un proceso psicológico; en este caso resultan las modalidades psicológicas de la afirmación (v.gr., tímida, resuelta, enfática, etc.). Si se toma el juicio desde el punto de vista del contenido y en su relación con el objeto que debe expresar, surgen las modalidades valorativas «verdadero» y «falso» (↗Verdad, Falsedad); con respecto a la apropiación de la verdad por parte del entendimiento aparecen la ↗certeza y la ↗probabilidad. Afín a este orden de ideas es la concepción kantiana de la modalidad. Puesto que, según *Kant*, el enlace judicativo no expresa un objeto existente, la modalidad «afecta sólo al valor de la cópula (↗Juicio) en relación con el pensar en general». *Juicios problemáticos* son aquellos en que la afirmación o negación se admite como meramente posible (discrecional); *asertóricos*, aquellos en que se considera como real (verdadera); *apodícticos*, aquellos en que se toma como necesaria.

En la lógica tradicional, entiéndese por modalidad del juicio el modo de unión entre sujeto y predicado tal cual resulta de la naturaleza del contenido de éstos. Su modo fundamental es la ↗posibilidad, de la que, por negación, resultan las demás modalidades: la afirmación es posible (posibilidad) y no-posible (↗imposibilidad); la negación es posible (↗contingencia) y no-posible (↗necesidad). Estas posibilidades lógicas se basan en las correspondientes posibilidades del ↗ser. Sin embargo, no siempre debe expresarse en todo juicio la modalidad lógica. El juicio en que se expresa la modalidad recibe el nombre de *juicio modal*, v.gr., cuatro es necesariamente divisible por dos. En estos juicios hay que distinguir la enunciación y su modo. — La modalidad de los juicios ofrece la base para formar, permaneciendo invariable el contenido, *raciocinios de modalidad* que de la necesidad objetiva concluyan la existencia real; de la existencia real, la posibilidad. y de la imposibilidad, la no-existencia de un objeto. — BRUGGER.

a) ARISTÓTELES, *De interpretatione*, (περὶ ἑρμηνείας). c. 12; I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*[2], 99-101; *b)* O. BECKER, *Zur Logik der Modalitäten*, en «Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung» 2 (1930) pp. 496-548; R. FEYS, *Les logiques nouvelles des modalités*, en «Revue Néoscolastique de Philosophie» 40 (1937); 41 (1938); W. BRUGGER, *Die Modalitäten einfacher Aussageverbindungen*, en «Scholastik» 17 (1942); del mismo: *Die Übermodalitäten der Notwendigkeit in logischer Betrachtung*, en *Kontrolliertes Denken* (= Festschrift für W. Britzelmayr); *c)* [L. BRUNSCHVICG, *La modalité du jugement*, [3]1934]; *d)* I. M.

BOCHÉNSKI, *Notes historiques sur les propositions modales*, en «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 26 (1937) pp. 673-692; del mismo: *S. Thomae Aquinatis de Modalibus opusculum et doctrina*, en «Angelicum» 17 (1940) 180-218.

Molinismo. El molinismo, llamado así por el nombre de su fundador *Luis de Molina* (1535-1600), es un sistema teológico para explicar la cooperación de la voluntad libre con la gracia divina. En lo que sigue se expone sólo desde el punto de vista filosófico. Según el molinismo, la libertad de la voluntad consiste en su capacidad para determinar la existencia y esencia (dirección hacia el objeto) mismas de sus actos, supuestas todas las condiciones requeridas para obrar. Tal capacidad parece contradecir tanto el influjo necesario de la Causa primera como la presciencia de Dios. El molinismo intenta solucionar estas dificultades dejando plenamente a salvo la libertad. El concurso divino (↗ Dios [Concurso de]) no consiste en que Dios predetermine el acto de la voluntad, sino en que ponga a disposición de ésta su concurso indiferente en sí, produciendo luego el acto junto con ella, con lo cual, pese a la dualidad de causas, el efecto es solamente uno. Esto se hace posible, porque Dios sabe de antemano cómo se «comportaría» la voluntad libre en una condición dada cualquiera (es la llamada *ciencia media* para distinguirla de la ciencia de lo necesario y de lo real; ↗ Presciencia divina). — La introducción de esta teoría condujo a la denominada *controversia sobre la gracia* entre el molinismo y el bañecianismo o ↗ tomismo estricto defendido por *Báñez* y otros. — ↗ [127]. — BRUGGER.

a) L. MOLINA, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*, 1588. — E. VANSTEENBERGHE, *Molinisme*, en el *Dictionnaire de théologie catholique* x, 2094-2187, 1929. Tratados de teología dogmática, v.gr., POHLE-GIERENS II, p. 483 ss, [9]1937 (molinista); F. DIEKAMP II, [10]1952 (tomista); *d)* J. RABENECK, *De vita et scriptis Ludovici Molina* (trata también la cuestión de la prioridad de la doctrina de Molina sobre la de Pedro de Fonseca), en «Archivum Historicum Societatis Iesu» 19 (1950) pp. 75-145; nueva edición crítica de la *Concordia* de MOLINA, por J. RABENECK (Oña); F. STEEGMÜLLER, *Geschichte des Molinismus* I: *Neue Molinasschriften* (edición) 1935.

Mónada (del griego μονάς) significa «unidad». Desde los comienzos del filosofar se vió en ella un determinante esencial del ser. Por eso la doctrina del ser fué también doctrina de la unidad o *de las mónadas (monadología)* sin que, a pesar de ello, este aspecto adquiriera un valor caracterizante de especial importancia. Sólo *Leibniz* hizo de la mónada el concepto nuclear de su filosofía definitiva, lograda tras muchas vacilaciones, y cuya peculiaridad queda circunscrita, consiguientemente, por el nombre de «monadología». Se opone a *Descartes* y a *Espinosa*. La dualidad de cosa pensante y cosa extensa cede al principio único primitivo de la mónada. Ésta evita el monismo de Espinosa en cuanto que hace posible una pluralidad de substancias.

Por lo que toca a su esencia, la mónada es el portador o sujeto primitivo simple y absolutamente cerrado en sí mismo del ser substancial; se la concibe como una entidad de naturaleza psíquica en la cual tiene también lo corpóreo su fundamento. Las mónadas finitas han sido creadas por Dios, Mónada infinita, ilimitada en lo que concierne a la plenitud del

ser y a la visión del universo. Las mónadas creadas encierran asimismo la plenitud del ser y reflejan el universo, pero sólo en la medida de su punto de vista *(point de vue)*, por el cual se explican su finitud y pluralidad. — Respecto al obrar de las mónadas hay que observar que están cerradas en sí mismas, no «tienen ventanas». Únicamente la Mónada increada puede obrar sobre las creadas. Entre éstas no existe ninguna acción recíproca; no obstante, en cada una se despliega una actividad inmanente que desarrolla las posibilidades puestas en ella. Las mónadas son, pues, centros dinámico-teleológicos de fuerza. Las fases de su despliegue coinciden siempre (v.gr.: la muerte de un hombre y el disparo del arma) porque Dios las ha puesto, como relojes distintos, en una *armonía preestablecida (harmonia praestabilita)*.

Las mónadas creadas forman una escala. El carácter de su actividad inmanente muestra que todas las mónadas son de naturaleza psíquica, pues dicha actividad se desenvuelve en percepciones (representaciones) y apeticiones (tendencias). Estas permanecen inconscientes en las mónadas-cuerpos o «simples» («nudas») mónadas, por estar sumidas en el instante singular. Las mónadas del grado sensitivo se elevan con la memoria por encima del momento correspondiente, insertándolo en una totalidad mayor; así consiguen una conciencia sorda. La conciencia plenamente despierta es propia sólo de las mónadas espirituales, en tanto que por la comprensión de los primeros principios del ser ascienden hacia lo eterno y con lo eterno miden el instante. Los seres vivientes están dirigidos por la correspondiente mónada-alma o mónada-espíritu, mientras su cuerpo consta de una infinidad de «simples» («nudas») mónadas.

El primado del espíritu que aquí brilla retorna de una u otra forma en toda auténtica filosofía. Leibniz ha amortiguado demasiado la actividad exterior de las mónadas y la substantividad de lo corpóreo. — LOTZ.

a) G. LEIBNIZ, en especial, las obras siguientes: *Discours de métaphysique*; *Système nouveau*; *Principes de la nature et de la grâce*; *Monadologie* (en la ed. de H. Schmalenbach, 2 vols., 1914-1915); Traducción alemana de las obras más importantes por G. Krüger, [3]1949; *b)* F. OLGIATI, *Il significato storico di Leibniz*, 1929; A. BOEHM, *Le vinculum substantiale chez Leibniz*, 1938; I. PAPE, *Leibniz, Zugang und Deutung aus dem Wahrheitsproblem*, 1949; A. GUGGENBERGER, *Leibniz oder die Hierarchie des Geistes*, 1947; K. HUBER, *G. W. Leibniz* 1951; *c)* H. ROPOHL, *Das Eine und die Welt*, 1936 (con bibliografía); H. MATZAT, *Gesetz und Freiheit*, 1948; R. MEYER, *Leibniz und die europäische Ordnungskrise*, 1948; *e)* B. JANSEN, *Leibnizens Weltbild*, en *Wege der Weltweisheit*, 1924.

Monismo equivale literalmente a doctrina de la unidad (término que usó *Wolff* por vez primera). Cabe una concepción del monismo según la cual la multiplicidad de las cosas se reduce a un fundamento distinto de ellas (en el sentido del ↗ teísmo o del ↗ deísmo). Pero casi siempre el monismo se entiende de manera que expresa no la unidad de origen, sino de substancia y esencia. Esto puede ocurrir con respecto al conjunto de la realidad *(doctrina del universo-uno)* o a una esfera limitada de objetos. El monismo universal afirma la unidad esencial de Dios y mundo (↗ Panteísmo, Ateísmo); con esta afirmación suprime tam-

bién toda diferencia esencial entre los diversos sectores de objetos: materia y espíritu, substancia viviente e inanimada, individuo y comunidad, etc. Según sea el contrario que en estos pares de opuestos tenga la supremacía, resultarán distintas clases de monismo. Las formas fundamentales son el monismo *materialista* y el *espiritualista* (↗ Materialismo, Espiritualismo, Idealismo alemán). El monismo materialista fué sometido a una elaboración especial, incluso político-social, por obra de *Haeckel* y la Liga monista. Consecuencias del monismo son la negación de la libertad de la voluntad y la doctrina del paralelismo psicofísico (↗ Alma y cuerpo [Relación entre]).

El monismo parte del axioma verdadero que dice: el ser en cuanto tal es uno. Pero de ahí no se sigue que sólo pueda haber un ente o que todas las cosas posean una esencia única. El monismo de la substancia yerra cuando en la posibilidad de que se dé el ser finito, además del infinito, ve un ↗ dualismo o aun un pluralismo (↗ pluralidad) insuperable; pues dicha posibilidad se funda en el ser infinito único, con lo que el dualismo desaparece. Únicamente en el caso de que el ente finito fuera ser en el mismo sentido que el Ser infinito se seguiría la unicidad de la substancia (↗ Analogía). Contra el monismo materialista puede argüirse que es absurdo buscar en la materia, principio de multiplicidad, el principio de la unidad. Salta a la vista la contradicción en que incurre todo monismo, sea cual fuere su especie, con respecto a la experiencia. La pluralidad de los seres, especialmente de personas humanas, es un hecho, lo mismo que es una exigencia necesaria del espíritu la reducción bien entendida a un único principio. — BRUGGER.

J. ENGERT, *Der naturalistische Monismus Haeckels*, 1907; F. KLIMKE, *Der Monismus und seine philosophische Grundlagen*, [4]1919 (obra fundamental) [trad. ital.: *Il monismo e le sue basi filosofiche*, 2 vols., Florencia 1914]; P. MINGES, *Der Monismus des deutschen Monistenbundes*, 1919; *c)* A. DREWS, *Der Monismus, dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter*, 1908-1909.

«Moral de señores.» *Nietzsche* no critica primariamente la moral de su tiempo por las exigencias particulares, sino por su última fundamentación. La verdad y la bondad de una moral dependen de que sus valoraciones vengan de una vida intensa, vigorosa, de una humanidad de señores o de un espíritu débil e inepto. «Bueno» y «malo» significan originariamente «fuerte» y «modesto» o «miserable». La moral cristiana es una típica *moral de esclavos* nacida del sentimiento de debilidad. Para eliminar la disposición anímica de *resentimiento* contra el fuerte y creador basada en aquel sentimiento, el alma de los esclavos configura una nueva valoración de personas y cosas en la cual lo débil y enfermo se estampilla con el sello del valor supremo. A esta *falsificación de valores* responde el ideal de la humildad cristiana y del amor universal al prójimo resultante de la enfermiza compasión que intenta por todos los medios conservar lo débil y degenerado. El ideal de Nietzsche es el «superhombre», el genio, cuya producción es lo único que confiere a la historia humana su pleno sentido. La moral de los hombres superiores, llena de orgullo aristocrático, debe ocasionar una *transmutación de todos los valores* tradicionales, especialmente la

supresión de la servil moral cristiana de la humildad y del amor al prójimo que descubren nocivas *ilusiones valorales* dimanadas del resentimiento y, frente a la actual adulteración de valores, particularmente la proscripción del cuerpo ha de conseguir una nueva actitud *más allá del bien y del mal*, es decir, más allá de las maneras tradicionales de juzgar el bien y el mal. La expresión *inmoralismo* designa también en Nietzsche la mera negación de la moral tradicional. — Crítica: Nietzsche ensalza unilateralmente los valores biológicos y falsifica, no sin mucho resentimiento, bajo el influjo de *Schopenhauer*, el verdadero sentido de la moral cristiana. En ella se unen la humildad, como voluntad de jerarquía de los espíritus situados debajo de Dios, con un santo sentimiento del propio valor. El amor se funda, ante todo, en el reconocimiento de la dignidad espiritual de la persona. — ↗[195]. — SCHUSTER.

M. SCHELER, *Über Ressentiment und moralisches Werturteil*, 1912 [trad. esp.: *El resentimiento en la moral*, 1927]; del mismo: *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, en *Vom Umsturz der Werte*, I, 1923; W. SPETHMANN, *Der Begriff des Herrentums bei Nietzsche*, 1935; K. JASPERS, *Nietzsche*, 1936; H. HEINTEL, *Nietzsches «System» in seinen Grundbegriffen*, 1939; P. WOLFF, *Nietzsche und das christliche Ethos*, 1940; TH. STEINBÜCHEL, *F. Nietzsche*, 1946; [F. COPLESTON, *Nietzsche, philosopher of Culture*, 1942; G. THIBON, *Nietzsche o la decadencia del espíritu* (trad. esp.) 1951].

Moral interesada. Es frecuente califiœar despectivamente de «moral interesada» aquella moral en la que, además del valor inmediato del acto, se prometen y toleran como motivo otros bienes. El ser interesada constituye a menudo la objeción de principio contra toda moral que enseña la existencia de una felicidad ultramundana y su pérdida en el infierno, poniendo así en peligro, por el afán de recompensa y por motivos extramorales, la pureza de la intención ética. No obstante, esta objeción adolece de errores muy serios. Puede se motivo valioso y lícito todo aquello que de alguna manera posee importancia moral. Pero a tal efecto no hay que tener únicamente en cuenta el valor inmediato del acto o el pensamiento abstracto del deber, pues el valor individual de aquél tiene su significado en el conjunto de la persona, de su fin y de todos los entretejimientos valorales dados por la naturaleza. Por eso es erróneo también hablar de un premio «extrínseco». La recompensa próxima consiste ya en la acción buena (o en la intención) en cuanto tal. Es un premio que el hombre pueda ser bueno. La acción individual tiene luego una interna relación de finalidad con la perfección integral de la persona. Mas esta perfección sólo llega a su término después de la muerte, en la unión con Dios que hace al hombre enteramente puro, bueno y santo. En esto consiste la ↗felicidad eterna, recompensa natural, intrínseca y altísima del esfuerzo moralmente bueno. No es conforme a la naturaleza exigir al hombre que obre por meros motivos abstractos de deber. Con mayor razón atenta contra la dignidad del orden moral la negación del fin perfectivo ultramundano o de su trascendencia ética. Con ello se socava internamente el valor mismo de la acción buena. Bien y mal se reducirían en última instancia a ilusiones, porque el curso del universo sería indiferente a la lucha moral.

«Hacer el bien por el bien», sin esperanza, es un producto de la desesperación implicado en el moderno heroísmo trágico. — SCHUSTER.

V. CATHREIN, *Moralphilosophie* I, [6]1924 [trad. ital. de la 5.ª alem: *Filosofia morale*, Florencia 1913-1920]; PH. KNEIB, *Die «Lohnsucht» der christlichen Moral*, 1904; del mismo: *Die Jenseitsmoral im Kampfe um ihre Grundlagen*, 1914; M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1921 [trad. esp.: *Ética*, 2 vols., [2]1949]; J. MAUSBACH, *Die katholische Moral und ihre Gegner*, [5]1921; M. WITTMANN, *Ethik*, 1924; D. VON HILDEBRAND, *Über die christliche Idee des himmlischen Lohnes*, en *Zeitliches im Lichte des Ewigen*, 1932, pp. 23-46; [J. LECLERCQ, *Les grandes lignes de la philosophie morale*, [2]1954 (trad. esp.: *Las grandes líneas de la filosofía moral*, 1956)].

Moralidad es la conducta del hombre basada en la libre determinación con respecto a la ley moral. Muchas veces se llama *ethos* la peculiaridad del modo de pensar ético propio de un pueblo, clase social, etc., determinada por el predominio de un valor. *Moralmente* buena es la acción libre del hombre que afirma el valor ético objetivo y la ↗ ley moral; moralmente mala es la que los contradice. Moralmente *indiferente* es una acción libre que según su objeto no es buena ni mala. Sin embargo, el obrar libre del hombre en su situación individual y concreta es siempre bueno o malo, porque por lo menos la intención que lo preside no es moralmente indiferente, sino buena o mala. Portadores del valor o no-valor moral son, primero, la decisión libre de la voluntad; en segundo lugar, la conducta virtuosa resultante de ella, y, por último, la persona o *sujeto ético*.

La *intención moral* (la *buena voluntad)* consiste en la afirmación radical de la ley moral. La acción individual es moralmente buena, no sólo a causa de la concordancia accidental con ella, sino en cuanto nacida de la intención ética. El carácter valioso de la intención moral (valor subjetivo de lo moral) tiene su fuente en el valor ético del objeto a que la acción moral se dirige y del que recibe su sello (valor objetivo de lo moral). El hombre deviene moralmente bueno por su respetuosa entrega al mundo valoral que encuentra dado, al ↗ bien. La cuestión acerca del llamado *principio moral* (↗ Ética) investiga el fundamento determinante de tal valor objetivo. Éste no se encuentra en la ↗ autonomía y legalidad racional del ↗ imperativo categórico *(Kant)* que presupone ya el valor objetivo de lo moral. Por otra parte, el bien ha de distinguirse claramente de lo que únicamente produce placer (↗ hedonismo) y de lo útil (utilitarismo). Tiene la propiedad de perfeccionar a la persona humana como un todo y de conservar así la *dignidad del hombre*. La fórmula griega de la *καλοκἀγαθία*, es decir, de la unión de lo bello y lo bueno, se inclina indudablemente a una exagerada concepción armónica de índole estética; pero si con ella se designa la armonía espiritual, la fórmula es exacta y significativa. — Lo objetivamente moral posee un *valor*, en cierto sentido *incondicionado* y absoluto, evidentemente no infinito, que, junto con la determinación última del fin del ↗ hombre (la ↗ felicidad que ha de realizarse en el más allá por la posesión de Dios) y la voluntad legisladora divina, constituye el fundamento de la ley moral natural. El ↗ mal moral tiene un no-valor incondicionado que no puede ser compensado por ningún otro va-

lor por elevado que sea. El valor incondicionado de lo moral exige la total sumisión de la voluntad, aun contra la inclinación egoísta, sin que, por supuesto, se disminuya la importancia de la inclinación moralmente ordenada.

Agréganse a las leyes de la moralidad las reglas de la *costumbre* que o aplican los preceptos de aquélla a determinadas situaciones actuales, poseyendo en este caso igual fuerza obligatoria que dichos preceptos o, lo que es más frecuente, prescriben ciertas acciones dentro de una clase social o de un pueblo, sin que en conciencia se imponga una necesidad que obligue rigurosamente. — La bondad o la maldad moral de las acciones individuales brota de diversas fuentes. La más importante es el objeto inmediato que determina específicamente al querer; añádense, además, las *circunstancias* éticamente importantes y el ↗ fin o intención. — El conocimiento del valor moral (= *conciencia moral)* no se realiza por un *sentido moral* especial e irracional; pero sí es fomentado por la reacción finamente desarrollada del *sentimiento moral,* v.gr.: de respeto, de entrega, etc. — SCHUSTER.

b) D. v. HILDEBRAND, *Die Idee der sittlichen Handlung,* 1930; J. B. SCHUSTER, *Der unbedingte Wert des Sittlichen,* 1929; TH. STEINBÜCHEL, *Die philosophische Grundlagen der katholischen Sittenlehre,* [2]1939; M. REDING, *Metaphysik der sittlichen Werte,* 1949; [D. v. HILDEBRAND, *Christian Ethics,* Nueva York 1953; J. LECLERQ, *Les grandes lignes de la philosophie morale,* [3]1954 (trad. esp.: *Las grandes líneas de la filosofía moral,* 1956)]; *d)* F. WAGNER, *Geschichte des Sittlichkeitsbegriffs,* 1928-1936; *e)* V. CATHREIN, *Moralphilosophie* I, [6]1924 [trad. ital. de la 5.ª alem.: *Filosofia morale,* Florencia 1913-1920]; LOTZ - DE VRIES, *Die Welt des Menschen,* [2]1951, p. 335 ss [trad. esp.: *El mundo del hombre,* 1954].

Motivo. En sentido amplio (1), es todo aquello (además de la misma facultad volitiva) que influye en el origen y dirección del querer, v.gr.: sentimientos, instintos, representaciones, etc. En sentido estricto (2), entiéndese por motivo un ↗ valor representado que, como causa final, fundamenta y confiere sentido a un apetito o volición. Considerado según esta acepción (2), el motivo no se encuentra, pues, en el plano de la causalidad eficiente, sino de la finalidad (↗ Causa). Al rechazar un ↗ mal o escapar de él, se busca también el bien opuesto. El mal en cuanto tal nunca puede ser positivamente querido. El querer positivamente un mal siempre ocurre en vista de un bien aparente o real. El valor es, por consiguiente, el objeto formal del querer, su ley esencial expresiva de la interna orientación intencional del alma. Síguese de ello, por una parte, que la voluntad tiende necesariamente, pero sin ↗ coacción, a un objeto que se manifiesta como valor desde cualquier punto de vista y, por otra, que la voluntad es libre frente a un objeto que presenta no sólo un valor para ella, sino también un no-valor. En consecuencia, por necesario que sea un motivo para el querer, no hace necesaria la volición de valores limitados. Esto se aplica, también, al *motivo prevaleciente,* pues no predomina como causa eficiente prepotente ni como manifestación de un valor mayor, sino debido a un libre *juicio de valor* que por preferir uno de los valores lo lleva a «prevalecer» aunque tal vez sea tenido por el menor. Por eso, los motivos explican solamente por qué pudo elegirse tal cosa, pero jamás por qué de hecho se eligió. El motivo da un sentido a la elección, mas no suprime su ↗ contingencia. Sin em-

bargo, para que un valor se convierta en motivo no debe ser conocido únicamente como valor en sí, sino que con la máxima intensidad ha de conocerse o vivirse también como posible (asequible, realizable) en su importancia para el sujeto volente.

Para la *fundamentación moral (motivación)* de una acción se requiere que el motivo, tomado en sentido estricto (2), pertenezca al orden moral, dirigiéndose así la *intención* hacia un valor ético, y, además, que tanto los *medios* empleados como las restantes circunstancias de la acción sean moralmente irreprochables. Pueden actuar como motivos éticos todos los elementos valorales pertenecientes, ya al objeto inmediato, ya a las circunstancias o a ulteriores fines, en cuanto subordinados a la ley moral o necesariamente ligados a ella; por consiguiente, no sólo la obligación abstracta *(Kant)*, sino también, v.gr., el amor de Dios, la obediencia y profundo respeto a su ley, la esperanza de una perfección ultramundana, etc. (↗ Moral interesada).

Cabe hablar de motivos respecto a otras potencias del alma distintas de la voluntad, en tanto que ésta influye sobre aquéllas. Así, por ejemplo, en la denominada ↗ certeza libre hay que distinguir entre la fundamentación lógica, o sea, las razones que garantizan al entendimiento la verdad de una proposición incitándole a asentir, y los motivos que la voluntad puede tener, además, para el asenso en tanto que éste le presenta un bien. — SCHUSTER.

Desde el punto de vista psicológico: A. WILLWOLL, *Seele und Geist*, 1938, pp. 142-153, 162-166 [trad. esp.: *Alma y espíritu*, 1946]. Id. ético: V. CATHREIN, *Moralphilosophie* I, [6]1924 [trad. ital. de la 5.ª alem.: *Filosofia morale*, Florencia 1913-1920]; del mismo: *Lust und Freude*, 1931.

Movimiento. Considerado este término en su más amplio sentido (1) designa toda mutación; así lo empleó la filosofía aristotélico-escolástica. — Según el uso moderno del vocablo, significa (2) el continuo cambio de lugar de un cuerpo, acepción que también Aristóteles y la escolástica dieron preferentemente al término movimiento. La escolástica distinguía entre *movimiento* (2) *natural* y *movimiento* (2) *violento*. Natural es el que por un impulso interno dado con la naturaleza de la cosa se realiza en dirección al lugar natural: hacia abajo para los cuerpos pesados; hacia arriba, para los ligeros. El movimiento violento se comunica a los cuerpos desde el exterior en contra del impulso natural, de suerte que la causa continuamente actuante se halla situada fuera de aquél. — Según la concepción moderna fundada en la nueva ciencia natural, todo movimiento presupone en el objeto movido un *impulso (impetus)* comunicado por el motor. Conforme al *principio de inercia*, todo cuerpo opone al cambio de su estado de movimiento una resistencia que ha de vencerse con una ↗ fuerza. En consecuencia, de no actuar una fuerza exterior, el cuerpo permanece en reposo o en movimiento rectilíneo y uniforme; toda fuerza provoca en él una aceleración. Un cuerpo al que mediante una fuerza se comunica un impulso, se mueve cambiando continua y regularmente de lugar en el espacio. Filosóficamente, hay que distinguir entonces en el movimiento, tomado en la segunda acepción antes expuesta, dos aspectos: el estado interno de

movimiento *(movimiento absoluto)* y el cambio de lugar exterior *(movimiento relativo)*. El estado interno es una cualidad que corresponde al cuerpo de un modo absoluto, independiente de la situación respecto a las demás cosas; el cambio de lugar es una consecuencia de dicho estado y consiste en la constante variación de la posición relativa respecto a los otros cuerpos (↗Relatividad [Teoría de la]). — Dentro del marco de la ↗finalidad, el término movimiento designa (3) el paso desde el estado inicial carente de movimiento al estado final pretendido. El *reposo*, como término del movimiento final, es una situación obtenida mediante la actividad. Físicamente, el reposo es la mera falta de movimiento (2), el estado en que no actúa fuerza alguna ni es él mismo efecto de ninguna fuerza; reposo relativo es la falta de movimiento respecto a un sistema de referencia. —*Ritmo*, en un proceso de movimiento, es el retorno alternativo de la misma fase según una determinada medida temporal. — En sentido figurado, se habla también de movimiento (4) en el dominio del espíritu. —JUNK.

a) ARISTÓTELES, *Física* III; *b)* J. GEYSER, *Die philosophischen Begriffe von Ruhe und Bewegung in der Körperwelt*, en «Philosophisches Jahrbuch» 9 (1896) pp. 427-436; J. SCHWERTSCHLAGER, *Philosophie der Natur* I, [2]1922, pp. 106-145; [P. HOENEN, *Filosofia della natura inorgánica*, Brescia 1949; A. VAN MELSEN, *The Philosophy of Nature*, Pittsburgh-Lovaina [2]1954]; N. HARTMANN, *Philosophie der Natur*, 1950, pp. 226-234; *d)* L. LANGE, *Die geschichtliche Entwicklung des Bewegungsbegriffes*, 1886; A. MAIER, *Die Impetustheorie der Scholastik*, 1940.

Muerte. La muerte es ante todo un fenómeno bio-fisiológico que, por lo tanto, afecta a todo viviente corpóreo y consiste en la cesación de la vida. Este fin se manifiesta por la extinción de las actividades vitales: crecimiento, asimilación y reproducción en el dominio vegetativo; conciencia y apetito sensoriales, junto con el movimiento dimanante de ellos, en el sensitivo. Después de la muerte se presenta la más o menos rápida descomposición del organismo, es decir, su resolución en las materias inorgánicas que de él formaban parte. Estos fenómenos visibles indican que ha ocurrido lo que constituye la verdadera esencia de la muerte, a saber: que el principio vital, el alma, se ha separado del cuerpo porque éste, debido a la edad, la enfermedad o las lesiones, ya no es capaz de ser sujeto de la vida. Con dicha separación, las almas de las plantas y de los animales perecen, porque no pueden existir sin el cuerpo; por el contrario, el alma espiritual del hombre empieza su supervivencia supracorporal, inmortal; debido a ésta, su pensar y querer no aparecen ya ligados al cuerpo, pero en modo alguno cesan de existir (↗Inmortalidad).

La muerte, poniendo remate a la vida, la redondea en su totalidad y manifiesta así el sentido último de la misma. Los vivientes inferiores al hombre se muestran entonces como momentos de tránsito que desaparecen en la serie total de los sucesos del universo. Por el contrario, la muerte significa para el hombre el retorno a la unidad interiorizada del espíritu desde la multiplicidad exteriorizante del mundo espacio-temporal, unidad que domina ya su existencia intramundana y la dirige desde el principio hacia el retorno definitivo, hacia la muerte.

Kierkegaard ofreció al siglo XIX una profunda visión de la muerte

humana; *Rilke* y *Heidegger*, sobre todo, han hecho de ella un factor determinante de la época actual. Todos ellos ven al hombre preso en el mundo, en cuyas vanidades corre el riesgo de perderse a sí mismo, porque se le ha desfigurado la totalidad de su existencia. Sólo experimentando su «*ser-para-la-muerte*» y abrazándolo resueltamente asciende al todo de su existir y a la plenitud de su humanidad, desde la cual domina entonces lo intramundano. Estas ideas adquieren su sentido justo, si el ser para la muerte significa en definitiva la unión más íntima del hombre con Dios y la muerte, su abismarse en Él, como (a su manera) cree *Kierkegaard*. Sin embargo, todo se vuelve incierto cuando, como en *Sartre* y acaso en *Rilke*, la muerte se convierte en un despeñarse en la nada. Según *Heidegger*, no queda tampoco en la muerte más que la nada, pero ésta es el velo del ser y no permite, por tanto, en modo alguno una interpretación nihilista (↗Existencial [Filosofía]). — LOTZ.

a) S. KIERKEGAARD, *Die Krankheit zum Tode* (trad. alem.) 1938 [trad. ingl.: *The Sickness unto Death*, Princeton 1944]; *b)* R. JOLIVET, *Le problème de la mort chez M. Heidegger et J. P. Sartre*, París 1950; K. RAHNER, *Zur Theologie des Todes*, en «Synopsis» 3 (1949) p. 92 ss; P. LANDSBERG, *Essai sur l'expérience de la mort*, 1936 [trad. esp.: *Experiencia de la muerte*, 1940; J. R. SANABRIA, *Aproximación a la muerte. Ensayo de una fenomenología de la muerte*, en «Sapientia» 6 (1951) pp. 207-221; C. FINLAYSON, *El problema de la muerte desde el punto de vista de la metafísica*, en «Actas del I Congreso Nacional de Filosofía», Mendoza (Argentina) 1950, pp. 748-756; H. BON, *La muerte y sus problemas* (trad. esp.), 1950]; *c)* KIERKEGAARD, ↗*a)*; M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* I, 1927 [trad. esp.: *El ser y el tiempo*, 1951]; J. WACH, *Das Problem des Todes in der Philosophie*, 1934; D. STERNBERGER, *Der verstandene Tod*, 1934: MAX DESSOIR, *Das Ich, der Traum, der Tod*, [2]1951.

Muerte (Pena de). El problema de la pena de muerte plantea la cuestión de si el poder punitivo del ↗Estado contra el violador del derecho y el perjudicador del bien común se extiende hasta el poder de dar la muerte, que quita al hombre irrevocablemente la vida temporal. Atacada en la Antigüedad cristiana y en la Edad Media por adversarios aislados, *Beccaria*, en el siglo XVIII, fué quien primero la impugnó con ocasión de una sentencia errada; fué luego combatida bajo la influencia de aspiraciones humanitarias y reformas del derecho penal excesivamente duro; finalmente, por razones de orden ideológico, no sólo fué combatida de manera meramente teorética, sino incluso abolida o, por lo menos, no aplicada en muchos estados europeos. Sin embargo, no cabe dudar de la licitud de la pena capital. Está justificada en todas partes donde sea el único medio ordinario para asegurar eficazmente y sin esfuerzo desmedido el orden público y cuando, al mismo tiempo, el criminal merece en justicia ser privado por completo de los bienes de la sociedad. La sanción (↗Retribución) y la ↗expiación justas no fundamentan, pues, con carácter único e independiente del aseguramiento del bien común, la pena de muerte. Ésta no contradice al precepto de la ley moral: no matarás. Pues, según el sentido del mismo, lo que se prohibe en él es únicamente la muerte injustificada. El Creador y Señor de la vida puede y debe transmitir a la autoridad estatal, bajo las condiciones antedichas, facultades para imponer la pena de muerte, porque sin ella no po-

drían conseguirse plenamente los fines del Estado. La experiencia de siglos, la de innumerables estadistas, y aun la de condenados, confirma la necesidad y justicia de la pena capital. El hombre no posee el derecho ilimitado al mejoramiento y al progreso ético con daño del bien común. Pero hay que exigir que la pena de muerte no se aplique sobre la base de una mera prueba de indicios y que, fuera de casos extremos (estado de sitio, y revolución inminente), sólo se haga efectiva por delitos gravísimos. El indulto es admisible en casos particulares; pero, sobre todo en tiempos de peligro, sería incompatible con el debido cuidado del bien común el indulto sistemático y general. — SCHUSTER.

S. GREINWALD, *Für und wider die Todesstrafe*, 1931; del mismo: *Die Todesstrafe*, 1948; W. RAUCH, *Lebensrecht*, en el *Staatslexikon* [5]III, p. 862 ss; M. PRIBILLA, *Über die Todesstrafe*, en «Stimmen der Zeit» 146 (1950) pp. 335-346, F. J. KLEIN, *Tod als Strafe*, 1929; H. KÜHLE, *Staat und Todesstrafe*, 1934; F. DEHNOW, *Das Für und Wider der Todesstrafe*, 1930; [J. M.ª PALACIO, *La pena de muerte ante el derecho natural*, en «La ciencia tomista» 42 (1930) pp. 309-326].

Mundo. En contraposición a Dios, mundo significa (1) el conjunto de la realidad extradivina, o sea, la ↗ creación. Pero mientras el concepto de creación incluye la relación del mundo a Dios, el concepto de mundo (1) prescinde de ella y considera a dicha realidad según su ser en sí. Este ser del mundo es tan independiente que puede incluso dirigirse contra el Creador con su querer espiritual y libre. Con esto guarda relación el sentido religioso (bíblico) del vocablo mundo (2) que denota entonces el poder contrario a Dios. Con frecuencia entiéndese por mundo (3) la totalidad de lo visible: el *universo*, el *cosmos*. Muchas veces este concepto de mundo es referido a una parte del universo, v.gr.: a nuestro sistema solar o a la tierra para diferenciarla de otros «mundos». El vocablo mundo adquiere un sentido relativo a un sujeto (4) cuando hablamos del mundo del animal, del hombre. Expresa entonces el espacio vital, la totalidad de aquello que es accesible al animal, al hombre, aquello a que conscientemente se refiere.

Mundo (1) y Dios: El ↗ panteísmo, en la mayor parte de sus formas, admite también una diferencia, por lo menos relativa, entre Dios y el mundo. La concepción teísta que defiende la diversidad de ambos es inevitable tan pronto como se establece la verdadera ↗ contingencia del ser del universo. La supramundanidad de Dios (↗ Trascendencia) excluye su ser-mundo o identidad absoluta con éste, pero no su estar-en-el-mundo (↗ Inmanencia).

Unidad del mundo: El mundo (1) tiene como fundamento de su unidad sus relaciones esenciales a Dios su Causa primera y Fin último, (en oposición al pluralismo del ↗ ser). No es incompatible con la unidad del mundo (1) que acabamos de indicar una multiplicidad espacial o temporal del mismo (3) (doctrina cosmológica de *la pluralidad de mundos*). — La unidad del mundo (3) significa que entre todos los seres corpóreos existe una conexión espacio-temporal, causal y de ordenación. De ello resulta que todos estos cuerpos en sí o en sus acciones son fundamentalmente experimentables para un ser sensitivo perteneciente a ese mundo. De aquí se infiere al mis-

mo tiempo que una eventual pluralidad de mundos (3) nunca puede establecerse con medios astronómicos. — *Orden y finalidad del mundo.* El universo accesible (3) a nosotros está ordenado (↗ Finalidad). De ahí la voz griega κόσμος (orden, adorno). Por lo que respecta a la finalidad del mundo (1), ↗ Creación.

Principio y fin del mundo: Prescindiendo de la ↗ revelación que nos enseña que el mundo (1) ha tenido un comienzo en o con el tiempo y que el mundo (3) tendrá un fin consistente no en una aniquilación, sino en una catástrofe y transformación («nuevo cielo» y «nueva tierra»), el mero hecho de la creación no constituye una razón para suponer un comienzo temporal del mundo (1), pues la dependencia perpetua de un acto eterno, pero libre, de la voluntad de Dios no excluye el que nosotros, retrocediendo en el tiempo a los primeros sucesos y cosas del mundo, no lleguemos a un fin. Mas no por eso el mundo es pensado como coeterno con Dios, sino únicamente como producido sin principio (↗ Eternidad) o desde siempre en y con el tiempo. Tampoco la dependencia con respecto al Creador constituye una razón para admitir una terminación del mundo (1). — En cambio, la continua evolución del cosmos en el orden astronómico excluye una prehistoria ilimitada del mundo (3) accesible a nosotros; la ley física de la entropía hace improbable una duración indefinida. Desde el punto de vista astronómico no sólo es posible, sino también probable que las condiciones de vida sobre nuestra tierra sean destruidas un día por una catástrofe cósmica. — Los sistemas panteístas han aceptado siempre una duración del mundo sin principio ni fin, o bien su periódica repetición (*Heráclito, pitagóricos* y la filosofía oriental). En los tiempos modernos, *Nietzsche* habla del *eterno retorno de lo mismo,* frase con la cual quiere significar no sólo el retorno periódico del mundo considerado en conjunto, sino también el de cada estado o situación en particular, incluidas las vivencias humanas. — ↗ Mundo [Alma del], Finito, Infinito. — NAUMANN.

a) SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* XII, 12-22 (sobre el eterno retorno); *b)* L. BAUR, *Metaphysik,* [3]1935 §52-55; LEHMEN-BECK, *Theodizee,* [4]y[5]1923; C. NINK, *Philosophische Gotteslehre,* 1948; M. RAST, *Welt und Gott,* 1952; [R. PÁNIKER, *La entropía y el fin del mundo,* en «Revista de filosofía» 4 (1945) pp. 285-318; A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *Teología natural,* 1949; J. M. DEL BARRIO, *La edad del universo,* en «Pensamiento» 9 (1953) pp. 229-238; V. MERSCH, *L'origine de l'univers selon la science,* en «Nouvelle révue théologique» 75 (1953) pp. 225-251]; *c)* AL. MÜLLER, *Welt und Mensch in ihrem irrealen Aufbau,* Leiden [4]1951; *d)* K. LÖWITZ, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen,* 1935; *e)* LOTZ-DE VRIES, *Die Welt des Menschen,* [2]1951 [trad. esp.: *El mundo del hombre,* 1954].

Mundo exterior. En oposición al *mundo interior* de la ↗ conciencia, llámase exterior el mundo espaciotemporal. Se le denomina asimismo *transubjetivo* por darse en aquélla el ↗ sujeto (psicológico) (el yo) con sus actos y estados psíquicos. Frecuentemente se usan como sinónimos los conceptos *mundo sensible* y mundo exterior; sin embargo, tomado en sentido estricto, el primero es, por una parte, más amplio que el segundo, porque comprende también los datos de la conciencia sensorial y, por otra, más restringido, en cuanto que no incluye los datos del mundo exterior aprehensibles sólo intelectualmente. Si se ad-

mite que en la conciencia se da una experiencia inmediata del propio cuerpo en su ser en sí, la «exterioridad» del mundo externo queda referida al «sujeto psicofísico», es decir, al hombre entero: cuerpo y alma. Pero si, como sostiene la opinión mejor fundada, el cuerpo propio es percibido en lo esencial de la misma manera que mediante los sentidos se perciben los cuerpos exteriores, hay que colocar a aquél en el mundo externo; la «exterioridad» indica entonces relación a la conciencia inespacial, perdiendo consiguientemente todo sentido de referencia al espacio.

En la percepción del mundo exterior cabe distinguir psicológicamente la actuación de varias potencias. Cada uno de los sentidos externos aporta su correspondiente ↗cualidad sensorial, y los de la vista y el tacto, además, un principio de ordenación espacial; el sentido común dispone los datos de los sentidos particulares en un espacio único, completando con ello la percepción de éste (↗Espacio [Percepción del]); la fantasía y la memoria sensitiva enlazan en sucesión lo actualmente dado con lo anteriormente percibido, insertando asi los datos sensoriales en una ordenación temporal; la estimativa, mediante los sentimientos de placer y disgusto, refiere esos datos, como provechosos o nocivos, a la vida animal; la cogitativa, finalmente, los reúne en formas (Gestalten) intuitivas que se destacan del mundo circundante (↗Conocimiento sensorial). A la representación sensorial de la cosa así obtenida se añade luego la actividad espiritual del entendimiento haciendo que devengan visibles en ella los contenidos esenciales intelectualmente aprehensibles (↗Abstracción). Para las cuestiones gnoseológicas relativas a la existencia del conocimiento de la realidad del mundo exterior, así como al modo de llevarse a cabo dicho conocimiento, ↗Realismo, Idealismo y Fenomenalismo. — DE VRIES.

b) H. OSTLER, *Die Realität der Aussenwelt*, 1912; J. GEYSER, *Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur*, 1915; A. STONNER, *Der kritische Realismus und die Erkenntnis der Aussenwelt*, en «Philosophisches Jahrbuch» 33 (1920) p. 105 ss; J. GREDT, *Unsere Aussenwelt*, 1921; J. B. LOTZ, *Einzelding und Allgemeinbegriff*, en «Scholastik» 14 (1939) p. 321 ss; V. VAN STEENBERGHEN, *Epistemología*, (trad. esp.) 1956; *d)* P. FLEIG, *Die Erkenntnis der Aussenwelt nach Thomas von Aquin*, en «Philosophisches Jahrbuch» 43 (1930) p. 41 ss.

Nada. La nada no es algo propiamente tal que se dé además del ser, sino únicamente su falta o deficiencia; por eso su concepto se forma también por negación de aquél. Distínguense la ***nada absoluta o negativa*** y la ***nada relativa o positiva***. La primera niega la realidad y la posibilidad del ente; la segunda, sólo la realidad, pero no la posibilidad. En la proposición «Dios ha creado el mundo de la nada», este término se toma en la segunda acepción. Ser y nada forman la oposición más fundamental que existe, cuya expresión se encuentra en el principio de contradicción (↗Contradicción [Principio de]). Hegel parece negar la incompatibilidad de ser y nada expresada en dicho principio (↗Dialéctica, Idealismo alemán). — El *nihilismo* disuelve de diversas maneras el ser en la nada. En su variedad metafísico-ética (I) considera como ficciones vanas la realidad metafísica y los valores absolutamente válidos. *Nietzsche* creía inevitable este nihilismo y preten-

dió superarlo con su nueva fundación de valores. El mismo nihilismo defiende hoy *Sartre* en cuanto que no admite a Dios ni orden alguno objetivo de esencias y valores y todo, en última instancia, carece de sentido. En su variedad político-social (2), el nihilismo rechaza el orden político existente y a menudo toda ordenación social o estatal. Nacido en Rusia a mediados del siglo XIX como reacción contra la autoridad política brutalmente despótica y desarrollado en parte hasta llegar al anarquismo completo, desembocó en el movimiento obrero bolchevique. — Cuando la mística (v.gr., el maestro *Eckhart)* da a Dios el nombre de Nada, quiere decir únicamente que no existe como existe el único ente inmediato a nosotros, es decir, como finito y nombrable; puesto que su Ser supera a todo nombre finito, puede expresarse diciendo que es la Nada de todo lo finito. — La nada en torno a la cual gira la filosofía de *Heidegger* fué interpretada a menudo en el sentido de la nada absoluta; pero, según sus más recientes publicaciones, es en realidad el velo del ser. — LOTZ.

a) G. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, l. I, s. 1. c. 1; F. NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht*, I: *Der europäische Nihilismus*; M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik*, [5]1949 [trad. esp.: *¿Qué es la metafísica?*, en «Cruz y raya» 6 (1933) pp. 85-115]; *b)* R. BERLINGER, *Paradoxien des Nichts*, 1952; G. KAHL-FURTHMANN, *Das Problem des Nichts*, 1934; C. NINK, *Kommentar zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, [2]1948; M. O'BRIEN, *The Antecedents of Being. An analysis of the concept «de nihilo» in St. Thomas Philosophy*, 1939; J. LOTZ, *Heidegger und das Sein*, en «Universitas» 6 (1951); [J. ITURRIOZ, *Lo finito y la nada*, en *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza (Argentina) 1950, pp. 792-797]; *c)* HEGEL, NIETZSCHE, HEIDEGGER ↗); H. THIELICKE, *Der Nihilismus. Entstehung, Wesen, Überwindung*; [J. P. SARTRE, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, 1943]; *e)* D. FEULING, *Hauptfragen der Metaphysik*, 1936; W. GRENZMANN, *Die Überwindung des Nihilismus*, en «Stimmen der Zeit» 148 (1950-1951).

Naturaleza. El vocablo «naturaleza» procede del latino «natura», traducción exacta del griego φύσις. Ambos términos dicen relación al nacimiento, al origen, designando (1), en primer lugar, la peculiaridad natural (es decir, nativa, resultante o surgida del nacimiento) de un viviente. En sentido amplio, se llama naturaleza (2) el modo de ser de «cada» ente tal como le corresponde por su origen. Aunque con frecuencia no se hace distinción entre naturaleza y «esencia», sin embargo, tomando la palabra en acepción estricta, «naturaleza» añade a «esencia» un momento dinámico; o sea, ésta se llama «naturaleza» en cuanto principio del desarrollo del ente, en cuanto fundamento interno de sus dimensiones activa y pasiva (de su acción y pasión). Considerado desde este punto de vista, todo ente tiene su naturaleza, incluso el hombre y Dios mismo (excluyendo cualquier imperfección y devenir). Esta naturaleza (3) es el plan constructivo entrañado en todo ser y, por lo mismo, la norma determinante de su obrar; es decir, la ↗ ley natural tiene sus raíces en la naturaleza. Las cosas inferiores al hombre siguen la ley natural sin inteligencia y, por lo tanto, necesariamente; en cambio, la ley natural correspondiente a la vida espiritual del hombre adquiere un carácter moral porque la conoce como un «debe» ético que invita a su libertad. Por consiguiente, se muestra *contrario a la naturaleza* lo que

está reñido con las leyes naturales, especialmente con la ley moral natural. — Supuesto lo anterior, naturaleza (4), considerada como un todo completo, significa la totalidad de los seres que tienen una naturaleza sujeta al devenir. Según el panteísmo, esta totalidad es la de lo existente en general (v.gr.: en *Espinosa*: «Deus sive natura»), pero de ordinario representa el conjunto de los seres espacio-temporales en tanto que en virtud de su particular naturaleza (3) se producen, desarrollan y unen para constituir un orden: el *orden de la naturaleza* (1). Vista asi, la naturaleza (4), como voluntad de orden que todo lo envuelve, es frecuentemente personificada (la «madre» naturaleza); se dice que nada hace inútilmente, que no da saltos *(natura non facit saltus)*. Esta voluntad de orden, a la que también el hombre está sujeto, se funda en última instancia en Dios, en su potencia creadora y conservadora.

Sin embargo, para una determinación más precisa de cuanto llevamos dicho, son necesarios todavía ulteriores acotamientos.

En primer lugar, ha de distinguirse entre naturaleza (5) y ↗espíritu. En aquélla están entonces inscritos todos los seres que se desenvuelven de manera inconsciente e impulsivo-instintiva, y en primer término la esfera de la vida biológica. Aunque el hombre toca esta naturaleza (5) inferior por muchos estratos de su ser, se le opone, no obstante, primordialmente en cuanto portador del espíritu, es decir, de la vida consciente, libremente realizada. No comprende al hombre el ↗naturalismo, que querría convertirle en un trozo de naturaleza (5) *(Nietzsche, Klages)*; sin embargo, esta opinión encierra el legítimo deseo de vencer el capricho y la conciencia morbosamente exagerada de un espíritu degenerado, lo cual exige del hombre que vuelva a la naturaleza (5) uniéndose a ella de manera profunda.

En segundo lugar, ha de establecerse una distinción entre naturaleza y ↗cultura. Naturaleza (6) denota el estado del hombre y de todas las cosas visibles tal como de suyo resulta de las leyes naturales y se renueva de modo no histórico en el eterno ciclo del nacer y del perecer. Cultura, en cambio, es aquello que el hombre, por su intervención proyectante y plasmadora, desarrolla partiendo de sí mismo y de las cosas y en lo cual se realiza como ser histórico luchando por su constante y superior desenvolvimiento. Puesto que el hombre crea necesariamente cultura, tampoco hay en este sentido (esencialmente distinto del antes citado), ningún puro *estado de naturaleza* (1); lo único que ocurre es que los pueblos naturales están más cerca de él que los pueblos de cultura. Si la cultura se aleja demasiado de la naturaleza, el lema «vuelta a la naturaleza» (Rousseau) tiene su justificación.

En tercer lugar, hay que distinguir lo natural de lo ↗sobrenatural. Naturaleza (7) o *natural* es todo lo perteneciente a un ser creado ya como elemento constitutivo (alma, cuerpo, miembros íntegros), ya como propiedad, disposición, fuerza operativa (entendimiento, voluntad) dimanante de él, ya, en fin, como medio necesario para que pueda existir, desenvolverse y alcanzar su fin (alimentación, educación). Desde este punto de vista, la expresión *orden de la naturaleza* (2) designa el conjunto de los seres creados incluidos los espíri-

tus puros) con todo cuanto pertenece a su naturaleza (3) como criaturas de Dios. En oposición a dicho orden, denominamos *sobrenatural* la participación de las naturalezas espirituales creadas en la naturaleza divina (3) o vida de Dios por la gracia de la filiación; ésta, según la revelación cristiana, le fué concedida al hombre desde el principio, de manera que (aun en este sentido esencialmente distinto del antedicho [1]) nunca se ha encontrado en puro *estado de naturaleza* (2). — Califícase de *extranatural* una perfección que sobrepuja las fuerzas de una derminada naturaleza creada, pero no de todas. Aquí debe incluirse también el ↗ milagro, que en casos excepcionales puede ser producido por la omnipotencia divina para dar testimonio de su ↗ revelación. — Lotz.

a) Aristóteles, *Metafísica* v, 4; *Física* ii, 1; Santo Tomás de Aquino, *Comentarios a la Metafísica de Aristóteles* v, lect. 5; del mismo: *Comentarios a la Física de Aristóteles* ii, lect. 1 y 2; *b)* H. André, *Die Einheit der Natur*, 1923; A. Dempf, *Kulturphilosophie*, 1932 [trad. esp.: *Filosofía de la cultura*, 1933]; M. Scheeben, *Natur und Gnade* (nueva edición) 1922; J. Pohle, *Natur und Übernatur*, 1921; C. Nink, *Ontologie*, 1952, p. 11 ss; J. Reinke, *Die schaffende Natur*, 1919; R. Pániker, *El concepto de naturaleza*, 1951; [Mercier, *Ontología*, 3 vols., 1935; F. van Steenberghen, *Ontología*, (trad. esp.) 1957; X. Zubiri, *La idea de naturaleza: la nueva física*, en *Naturaleza, Historia, Dios*, 1944]; *c)* F. Nietzsche, *Wille zur Macht*; L. Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, 1929-1932; Ad. Wiener, *Entstehung und Wesen von Natur und Kultur*, 1923; [R. G. Collingwood, *Idea de la naturaleza* (trad. esp.), 1950]; *e)* J. Lotz - J. de Vries, *Die Welt des Menschen* [2]1951 [trad. esp.: *El mundo del hombre*, 1954].

Naturalismo. Se consideran como naturalismo aquellas direcciones del pensamiento que atribuyen a la ↗ naturaleza (en una de sus varias acepciones) un papel decisivo o aun exclusivo. En ello entra en cuenta sobre todo la oposición al ↗ espíritu y a lo sobrenatural. Así el naturalismo (1), como concepción filosófica general, dedica unilateralmente su atención a la naturaleza inferior al hombre, especialmente biológica (↗ Biologismo), y considera lo propiamente humano, el acontecer espiritual y la historia, como mera continuación de lo físico, de lo biológico, aplicándole criterios análogos. Este punto de vista experimenta una ampliación panteísta en *Giordano Bruno* y *Schelling*, que conciben el conjunto total de los fenómenos de la naturaleza comparándolo a un organismo, viendo en él una unidad vital sustentada por el Absoluto. En la esfera ética, el naturalismo (1) lleva a menudo a sugerir la satisfacción de las tendencias naturales sin la guía de una norma diferente del instinto. El arte, según el naturalismo (1), tiene la única misión de copiar lo más fielmente posible la naturaleza, absteniéndose de elaborar ideas superiores. — Opuesto a lo ↗ sobrenatural, es el naturalismo (2) teológico, que sostiene la imposibilidad de una comunicación de Dios a los hombres distinta de la que corresponde a la naturaleza de los mismos y, en este sentido, le es debida. Tal naturalismo (2) tiene también como fundamento último un desconocimiento del ↗ espíritu y de su libre amplitud orientada hacia lo infinito. — ↗ [235, 255, 258]. — Brugger.

Tratados de historia de la filosofía; Sacher, *Staatslexicon* [5]iii, 1513-1517; A. Kranich, *Über die Empfänglichkeit der menschlichen Natur für die Güter der übernatürlichen Ordnung*, 1892; A. M. Weiss, *Natur und Übernatur*, [4]1907.

Necesidad. Necesario es aquello que no puede ser de otra manera o cuyo opuesto contradictorio es imposible. La necesidad incluye la ↗posibilidad. Se opone contradictoriamente a ↗contingencia en sentido lato (posibilidad de no ser) y contrariamente a ↗imposibilidad. — La *necesidad absoluta, metafísica o incondicionada* descansa en las relaciones de esencias que se incluyen o se exigen recíprocamente. La necesidad absoluta de existir es propia de Dios, pero nosotros no podemos deducirla de ningún concepto dado antes de demostrar sus existencia (↗Dios [Demostración de]). La necesidad absoluta cognoscible por nosotros a partir de conceptos es una necesidad de relaciones esenciales o de posibilidad interna. *Necesidad relativa o condicionada* es la que depende de un requisito. Cuando esta dependencia se refiere a una causa unívocamente determinada por la naturaleza, hablamos de *necesidad fundada en leyes naturales o físicas* (↗Ley natural). La necesidad que supone causas libres se llama *moral.* Es subjetiva cuando en virtud de hábitos innatos o adquiridos se espera un determinado modo de proceder (↗Certeza); en cambio, es objetiva con respecto a un medio necesario para conseguir simplemente un fin presupuesto o para alcanzarlo mejor. — La necesidad *lógica* indica la necesidad propia de la conclusión supuestas las premisas de las cuales fluye; no es, pues, necesidad de lo deducido en sí, sino meramente de la consecuencia. — Desde el punto de vista gnoseológico distínguese necesidad *subjetiva* y *objetiva.* La necesidad de combinar entre sí determinadas representaciones debido a ↗asociaciones y ↗complejos es subjetiva; la necesidad de enlazar unas con otras ciertas representaciones, conceptos o proposiciones en virtud de la intelección del objeto concreto o de relaciones esenciales abstractas es objetiva y universalmente válida. — ↗Modalidad, Determinismo, Coacción. — BRUGGER.

L. BAUR, *Metaphysik,* [3]1935, § 14; J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique,* Lovaina 1926 (índice); LAKEBRINK, *Das Wesen der theoretischen Notwendigkeit,* en «Philosophisches Jahrbuch» 46 (1933) pp. 160-174; 291-318; [MERCIER, *Ontología,* 3 vols., 1935; F. VAN STEENBERGHEN, *Ontología* (trad. esp.) 1957]; *d)* [J. CHEVALIER, *La notion du nécessaire chez Aristote et ses prédécesseurs,* 1915].

Negación. La negación tiene su lugar en el juicio. De ordinario niega la existencia de un ↗objeto, o sea, expresa su no-ser; v.gr.: hoy no llueve. Tal negación es verdadera cuando, en efecto el objeto correspondiente no existe. Sin embargo, a menudo se expresa también mediante una negación un estado positivo, v.gr.: aquel hombre no está ciego. Esta clase de negaciones son verdaderas cuando se da en realidad el pertinente estado positivo (aquí: la facultad visual). La segunda clase de negación tiene para la metafísica importancia decisiva, pues el espíritu finito sólo puede avanzar hacia el Infinito en virtud de la negación. Es decir, puesto que la infinitud no le es accesible directamente, forma concepto de ella, afirmando el contenido positivo de una ↗perfección (pura) divina, pero negando al mismo tiempo todo límite. Así, v.gr., se predica de Dios la vida, y en plenitud infinita (= i-limitada), negando toda limitación de ella. En el fondo hay aquí una negación de negación, porque el límite

no dice más que negación de perfección ulterior posible más allá de aquél. Un juicio de este tipo posee verdad por cuanto Dios es realmente infinito. Con ello hemos alcanzado algo del núcleo legítimo contenido en el «poder de lo negativo» («Macht des Negativen») que en *Hegel* desempeña tan gran papel. — El modo de conocer descrito en lo que precede se llama en lenguaje técnico «vía de negación»; por ella discurre con demasiado exclusivismo la que, en consecuencia, se denomina ↗ teología negativa, a la cual se inclina con frecuencia la mística, incluido el maestro *Eckhart*. — LOTZ.

a) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica*, 1 q. 85 a. 5; q. 16 a. 2; *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1 a. 3; *Summa contra Gentiles* I, 14; *Quaestiones disputatae de anima*, a. 16; G. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (prólogo); *b)* G. KAHL-FURTHMANN, *Das Problem des Nichts*, 1934; *c)* G. HEGEL, ↗ *a)*; M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, [5]1949 [trad. esp.: *¿Qué es la metafísica?*, en «Cruz y raya» 6 (1933) pp. 85-115].

Neoescolástica. Con este término desígnase a veces la renovación de la filosofía y teología escolásticas iniciada a mediados del siglo XVI; pero en la mayoría de los casos se entiende por neoescolástica el movimiento escolástico de los siglos XIX y actual. Algunos juzgan tal denominación desacertada, porque fácilmente puede suscitar la impresión de que se trata de una mera resurrección de lo antiguo, pese al alcance mucho mayor de los trabajos y propósitos del neoescolasticismo. Primeramente fué preciso reanudar la corriente tradicional casi interrumpida en la época de la Ilustración, tarea realizada, sobre todo en Italia, por *V. Buzzetti* († 1824) y su discípulo *S. Sordi* († 1865) en el sentido de un tomismo puro que prevaleció con fuerza creciente frente a direcciones más eclécticas *(Tongiorgi* y otros). En Alemania algunos (como *Fr. v. Baader, A. Günther, M. Deutinger)* intentaron en la primera mitad del siglo XIX renovar la filosofía cristiana entablando diálogo con el rico patrimonio intelectual del ↗ idealismo alemán. Sin embargo, estos ensayos estaban llamados a fracasar, porque se llevaban a cabo sin tener en cuenta la gran tradición de la Edad Media cristiana. Era necesario empezar volviendo a esta tradición; vuelta ciertamente mucho menos creadora a la que sobre todo la «Philosophie der Vorzeit» (1.ª edición 1860) de *J. Kleutgen* abrió el camino. La neoescolástica recibió un impulso poderoso con la publicación de la encíclica «Aeterni Patris» de León XIII (1879) sobre la filosofía de Santo Tomás. Sin embargo, durante el siglo XIX siguió predominando la conservación de lo tradicional con fines escolares. Además de la corriente tomista, se cultivó señaladamente en España, pero también en Alemania y Francia, la suarista. Con todo, no debe olvidarse que en este neoescolasticismo se hicieron sentir también ideas de la escolástica del siglo XVIII influida por el racionalismo.

Comenzó a rebasar los límites del área escolar la investigación histórica de la escolástica medieval desarrollada principalmente en Alemania *(H. Denifle, Fr. Ehrle, Cl. Baeumker, M. Grabmann)* y Francia *(P. Mandonnet, É. Gilson)*. La escuela franciscana (San Buenaventura, Escoto) se estudió también con especial predilección, señaladamente en la orden respectiva. (Cen-

tro de estos estudios es el Colegio de San Buenaventura de Quaracchi junto a Florencia.) Así fueron destacándose progresivamente el vivo esfuerzo de los pensadores medievales y su riqueza de ideas e intentos de solución a los problemas planteados. Estas investigaciones han rehabilitado la filosofía medieval. Ellas facilitan también la tarea de separar de las condiciones histórico-temporales lo que en la misma hay de eternamente válido. — El ulterior desenvolvimiento sistemático se realizó procurando incorporar la moderna ciencia natural y la psicología empírica. La asimilación de los nuevos conocimientos por parte de la antigua filosofía natural y de la psicología filosófica, exigió reformas más o menos profundas en ciertos puntos doctrinales. Al mismo tiempo, los progresos de la fisiología y psicología de los sentidos fecundaron los estudios de crítica del conocimiento («realismo crítico»). En este aspecto merecen especial mención el «Institut Supérieur de Philosophie» de Lovaina, fundado por el que luego fué cardenal *D. Mercier*, así como también *J. Geyser* y *J. Fröbes*, entre los pensadores alemanes. — Pero cuando, después de una época de orientación positivista que reducía la filosofía casi únicamente a gnoseología (↗Neokantismo), fué progresivamente despertando hacia fines de siglo un filosofar dotado de contenido, los pensadores cristianos se percataron también con creciente claridad de que la tarea fundamental era la conciliación creadora con la filosofía moderna y precisamente no sólo con la filosofía contemporánea, sino también con los grandes filósofos modernos del pasado sin los cuales no puede comprenderse nuestro movimiento filosófico actual. La tragedia de la escolástica moderna, de modo especial a partir del siglo XVII, fué cabalmente el no haber repercutido con suficiente vida en el ambiente intelectual de la época, con lo que dejó a la filosofía «moderna» seguir cada vez más su propio camino, convirtiéndose, por su parte, en asunto puramente interior de seminarios y centros de formación de órdenes religiosas. Lo que Santo Tomás realizó frente a Aristóteles, Avicena y Averroes, dejó de hacerse con respecto a los pensadores de la Edad Moderna. Y, no obstante, si la filosofía escolástica ha de llegar a ser una fuerza viva, debe instalarse en la problemática actual y desenvolver en ella de manera original sus propias y grandes ideas fundamentales. Esto implica también que, junto al carácter común de verdad poseedora de eterna validez, ha de tener un cuño propio de cada pueblo particular. Si debe ser filosofía verdaderamente católica, no puede imponérsenos a nosotros, los alemanes, con un estilo mental románico, siendo imposible con mayor razón aún hacer que la acepten los pueblos del lejano Oriente presentándola bajo una forma de sello occidental. La especial recomendación de la filosofía de Santo Tomás por parte de la Iglesia no se opone a estas tareas; los papas, sobre todo, han subrayado siempre la necesidad de una «razonable libertad». No faltan importantes proyectos orientados hacia la solución de los problemas actuales. Recordemos los trabajos histórico-filosóficos, v.gr., de la Universidad Católica de Milán, fundada por *A. Gemelli (F. Olgiati*, entre otros), el acercamiento a la ↗fenomenología y a la filosofía existencial (↗Existencial [Filosofía]), la tentativa audaz y a la vez

discutida de *J. Maréchal* para una unión interna de la metafísica tomista del conocimiento con el método trascendental de Kant y las enciclopedias católicas para el Japón y China, que llevarán también a los pueblos orientales el patrimonio intelectual de la filosofía cristiana de manera adecuada a su índole peculiar. ↗[200-210, 226, 229, 249, 261, 264]. — DE VRIES.

b) J. S. ZYBURA, *Present-Day Thinkers and the New Scholasticism*, St. Louis 1926; G. BRUNI, *Riflessioni sulla Scolastica*, Roma 1927; B. JANSEN, *Papsttum und neuscholastische Metaphysik*, en *Aufstiege zur Metaphysik*, 1933, pp. 216-240: FR. KARD. EHRLE, *Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit*, ²1933 [trad. ital.: *La scolastica e i suoi compiti odierni*, 1935]; *Indirizzi e conquiste della filosofia neoscolastica italiana*, suplemento de la «Rivista di filosofia neoscolastica» 26 (1934); *d)* P. DEZZA, *Alle origini del neotomismo*, Milán 1940; L. DE RAEYMAEKER, *Le Cardinal Mercier et L'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain*, Lovaina 1952; [J. ZARAGÜETA, *La escuela de Lovaina*, en «Revista de filosofía» 7 (1948); M. CASULA, *Maréchal e Kant*, Roma 1955]; *e)* J. LENZ, *Vorschule der Weisheit*, ²1948.

Neokantismo. Después que el idealismo alemán y las corrientes que lo reemplazaron perdieron su vigor, y tras la carencia de éxito rotundo experimentada por diversos proyectos renovadores, sobrevino en la filosofía alemana de mediados del siglo XIX un alarmante reflujo. El trabajo sistemático-creador cedió en gran parte el terreno a la investigación meramente histórica sobre el pasado. El impulso decisivo para una renovación lo dió sobre todo, además de K. Fischer, O. Liebmann con su programa: «Por lo tanto, ha de volverse a Kant» (1865). De ahí surgió el neokantismo que, por supuesto, no pretendía limitarse a repetir a Kant, sino ampliarlo de manera consecuente. Por entonces las esferas de la realidad parecían estar completamente distribuidas entre las ciencias particulares; el único sentido que podía aún tener la filosofía era el de una «teoría de la ciencia». Este solo aspecto fué el que se extrajo de Kant, separando todo lo metafísico, especialmente la cosa en sí. La *escuela de Marburgo (Cohen, Natorp)* fijó su atención en la ciencia matemática de la naturaleza y, con ayuda de los conocimientos adquiridos en la reflexión sobre la misma, dilucidó también la ética, la estética y la filosofía de la religión. No hay nada dado; todo es puesto, todo es «posición» de la conciencia en general. Ésta se sitúa frente a la conciencia empírica como reino objetivo de estructuras ideales: *idealismo objetivo* (nueva versión de las ideas platónicas). En oposición a la citada dirección, la *escuela de Baden (Windelband, Rickert)* vió los «límites de la conceptuación científico-natural» y desenvolvió la teoría de las ciencias del espíritu. Lo último, lo supremo, en la historia y la cultura no son las leyes universales, sino los valores (↗Valores [Filosofía de los]). A la escisión entre razón práctica y razón teorética propia del ↗criticismo corresponde aquí la separación entre los valores y el ser. Pensamientos menos fecundos que las dos corrientes aludidas ofrecen el positivismo y el *empirio-criticismo (Cornelius, Mach, Avenarius, Vaihinger)*. Según éste, sólo es real el curso regular de las sensaciones, mientras que todos los elementos conceptuales se volatilizan, quedando reducidos a formas aparentes o ficciones útiles: giro psicológico-pragmatista. — En los últimos

decenios el neokantismo ha ido rebasándose paulatinamente a sí mismo, pasando a segundo plano. *Külpe* y *N. Hartmann* se orientan hacia un realismo más o menos terminante; también la ↗ fenomenología y la filosofía existencial (↗ Existencial [Filosofía]) influida por ella rebasaron, al tomar con seriedad lo dado, los límites del neokantismo. — LOTZ.

Fuentes: O. LIEBMANN, *Kant und die Epigonen*, 1865; R. SCHMIDT (editor): *Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, 1921-1924; otras fuentes ↗ «Esquema de la historia de la filosofía»; *b)* M. MÜLLER, *Sein und Geist*, 1940, especialmente 1-15; J. HESSEN, *Die philosophischen Strömungen der Gegenwart*, [3]1934; *d)* K. VORLÄNDER, *I. Kant und sein Einfluss auf das deutsche Denken*, 1922; P. A. SCHILPP (editor), *The Philosophy of E. Cassirer*, 1949.

Neoplatonismo. El neoplatonismo no es sólo, como su nombre indica, una renovación de la filosofía de *Platón*, sino un sistema que, además del pensamiento platónico, recoge con gran vigor especulativo las restantes direcciones fundamentales de la filosofía antigua (excepto el epicureísmo), así como también ideas religiosas y místicas incluso de Oriente. — Fundado por *Ammonio Sakkas*, el neoplatonismo fué expuesto primero por *Plotino*. Éste coloca en la cumbre de su sistema el *Uno*, que está por encima de todos los contrarios. Puesto que el ente existe sólo por su unidad, el Uno es antes que él. Es incognoscible e innominable. Hasta la denominación de «Uno» ha de entenderse en forma puramente negativa. Frente a toda multiplicidad, el Uno es el ser primitivo, la suprema perfección que, al producir aquélla, no cambia ni pierde nada de su plenitud. La producción de lo múltiple a partir del Primero se realiza mediante una «progresión» (o «procesión») de seres. Estos seres son: la Mente o mundo inteligible, el Alma del mundo y la materia. Puesto que esta serie es intemporal, el mundo, considerado como un todo, es eterno. El movimiento descendente del universo que procede desde lo superior a lo imperfecto es ateleológico, mientras la tendencia regresiva hacia el Primero está dominada por una finalidad que crece progresivamente de conformidad con la jerarquía ontológica.

La unidad del pensar y del ser constituye la esencia de la mente (νοῦς). Ésta se halla vuelta hacia el Uno que la produjo. De él tiene su contenido, a saber: las ideas que, no obstante, forman en ella una multiplicidad, un sistema. Su desenvolvimiento lleva a las categorías y números y también a la *materia inteligible* como substrato de todas las ideas (formas). — Así como el Uno produce el νοῦς, éste produce el *alma*, imagen imperfecta suya. Indivisible en sí, puede, sin embargo, penetrar en el mundo espacio-temporal (por ella organizado) y animarlo no dividiéndose ella, sino únicamente su acción. A su naturaleza corresponde dar origen a la *materia sensible*. Ésta no tiene nada del Uno ni del Bien, no siendo, por tanto, apta para ninguna ulterior producción. Confundida con las tinieblas, carente de orden y de forma, es el principio del mal. El alma a que aludíamos es el alma del mundo o naturaleza. Las almas individuales están contenidas en ella y se identifican con las ideas que el alma del mundo recibe del νοῦς.

El destino del alma consiste en desviarse de lo sensible, volverse

al νοῦς y, por su medio, al Uno. En la vida presente esto es posible sólo raras veces y por breves momentos. Sin embargo, el alma ya aquí ha de pensar en tal retorno porque, de lo contrario, tampoco estará en condiciones de realizarlo cuando llegue la muerte, y deberá unirse de nuevo con un cuerpo. — Puesto que la misión del hombre es devenir semejante a Dios, no bastan las virtudes de la vida social. Antes bien, se trata de desligar al alma de la unión mancillante con el cuerpo mediante la purificación (κάθαρσις) y, por la vida en el νοῦς (la θεωρία = conocimiento contemplativo), prepararla a la unión con el Uno en el éxtasis.

La doctrina de Plotino es un panenteísmo. Pero su sistema deja también sitio al politeísmo, aspecto que *Porfirio* y *Jámblico* acentúan todavía más. Éste amplió el sistema plotiniano de la triple «progresión» (o «procesión») introduciendo ulteriores *tríadas*. En forma parecida procede *Proclo*, que dió la última forma sistemática al neoplatonismo. Según él, el hombre posee como base para la unión extática una potencia anímica que se encuentra por encima de la razón: el «uno». Siguiendo a otros pensadores, atribuye al alma fuera del cuerpo material un cuerpo luminoso o etéreo incorruptible. — El neoplatonismo fué el último gran sistema de la filosofía antigua. Influyó grandemente en la filosofía patrística (↗ Patrística [Filosofía]) y la mística cristiana, persistiendo dicho influjo hasta ya avanzada la formación de la escolástica. ↗ [57-72, 78, 84, 88, 113, 114.] — BRUGGER.

PLOTINO, *Enéadas*. Nueva edición crítica por P. HENRY y H. R. SCHWYZER, *Plotini Opera* I, París 1951. Respecto a las ediciones de Plotino y bibliografía ↗ «Theologische Revue» 42 (1943) p. 56 ss; H. VON ARMIN, *Die europäische Philosophie des Altertums*, en *Kultur der Gegenwart* (Hinneberg), I, 5, p. 248 ss; ZELLER, *Philosophie der Griechen* [4]III 2, pp. 468-931; G. KAFKA-H. EIBL, *Der Ausklang der antiken Philosophie und das Erwachen einer neuen Zeit*, 1928; P. HENRY, *Études plotiniennes*, 1935-1941; J. BARION, *Plotin und Augustinus*, 1935; M. DE CORTE, *Aristote et Plotin*, París 1941; C. CARBONARA, *La filosofia di Plotino*, 1938-1939; A. ARMSTRONG, *The Architecture of the intelligible Universe in the philosophy of Plotinus*, Cambridge 1940; W. R. INGE, *The Philosophy of Plotinus*, Londres [3]1948; [S. CARAMELLA, *La filosofia di Plotino e il neoplatonismo*, Catania 1940; E. BRÉHIER, *La filosofía de Plotino* (trad. esp.) 1953].

Nominalismo es aquella doctrina que no admite la existencia del universal ni en las cosas ni en el pensamiento. En su forma más radical aparece en el siglo XI con *Roscelín de Compiègne*, que atribuye universalidad sólo a los nombres (de ahí el vocablo «nominalismo»). Esta opinión contradice la clara comprobación de la conciencia que, además de los nombres comunes, muestra asimismo contenidos universales de pensamiento. De la forma medieval del nominalismo hay que distinguir la moderna, llamada también ↗ sensualismo. Los filósofos ingleses *Berkeley*, *Locke*, *Hume*, *St. Mill* y *Spencer*, y los alemanes *Wundt*, *Ziehen* y *Mach*, influidos por un defectuoso análisis de la conciencia, toman los esquemas sensoriales por sucedáneos de los verdaderos conceptos universales (↗ Concepto universal). El motivo para ello reside en el desconocimiento de la ↗ abstracción intelectual, única explicación de que, a pesar de depender nosotros de la experiencia en la formación de los conceptos, los conceptos universales se remon-

ten por encima de ella (↗ Experiencia). Por lo común, se denomina también nominalismo el ↗ conceptualismo de fines de la Edad Media, principalmente de *Ockham* y hasta cierto punto no sin razón, porque los conceptos universales, tal como los entiende el conceptualismo, no son más apropiados que los esquemas sensoriales del nominalismo para la construcción de las ciencias. — ↗ [92, 121-124, 126]. — SANTELER.

b) J. GEYSER, *Lehrbuch der allgemeinen Psychologie*, 1920, [3]II, pp. 298-341; A. WILLWOLL, *Begriffsbildung*, 1926; E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen* II, 1, [2]1913, pp. 23-215 [trad. esp.: *Investigaciones lógicas*, 1929]; J. VOLKELT, *Gewissheit und Wahrheit*, 1918, pp. 498-514; *d)* O. WILLMANN, *Geschichte des Idealismus* II, [2]1908, § 69-70; M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, 3 vols., [6]1934-1947 [trad. esp. de la 5.ª ed. franc.: *Historia de la filosofía medieval*, 2 vols., 1949]; *e)* J. DE VRIES, *Denken und Sein*, 1937 [trad. esp.: *Pensar y ser*, [2]1953].

Número. La concepción escolástica del número tiene su punto de partida en la definición de *Aristóteles*: Número es una pluralidad medida (o medible) por la unidad (Metaf. 10,6; 1057a 3). El concepto indica, pues, en primer lugar, una ↗ pluralidad, es decir, unidades que se distinguen entre sí, y, en segundo lugar, que esta pluralidad, como unidad repetida, es reunida mentalmente para constituir una nueva unidad; la definición no puede aplicarse al número uno. El fundamento ontológico del número lo constituye la pluralidad de cosas numerables; en el número abstracto no importa la peculiaridad especial de estas cosas, sino únicamente que son entes y unidades. El número, en cuanto tal, resulta sólo de la reunión mental de muchas unidades; por eso no es un ente real, sino de razón (↗ Ente de razón). Distínguense el número *trascendental*, formado por los conceptos trascendentales de ↗ unidad y pluralidad (distinto del *trascendente*, o sea, del que no puede expresarse por una ecuación con coeficientes racionales) y número *predicamental*, cuya noción se obtiene de la unidad cuantitativa, del continuo divisible hasta el infinito (↗ Cantidad); el único fundamento ontológico de todos los números, aun de los fraccionarios, lo ofrece la cantidad. *Santo Tomás de Aquino* reserva el nombre de número para el *predicamental*, mientras que al trascendental lo caracteriza sólo como pluralidad.

También la matemática moderna entiende ante todo por número los *números naturales* (1,2,3...). *Peano* les dió una base aritméticamente suficiente que no tiene la pretensión de ser una fundamentación filosófica. Partiendo de los cinco axiomas formulados por Peano (o también de otros), convenientemente elegidos, se establecen funciones uniformes de tal modo que $S(x, y)$, $P(x, y)$, x/y equivalen a las ordinarias $x+y$, xy, $x>y$. Con x/y se designa una relación de dos partes unimembres entre x e y, caracterizada aquí por el hecho de ser invertible sólo cuando x e y son iguales (por lo tanto, únicamente se verifica x/y, y/x cuando $x=y$), así como también por el de que la relación es transitiva, o sea, si x/y, y/z, siempre se verifica x/z. Esta relación de orden x/y permite colocar en una serie los números naturales.

Más cercana a la filosofía está la fundamentación basada en la *teoría de conjuntos*. Por una adecuada coordinación de los ele-

mentos de los conjuntos (clases lógicas) *a*, *b* entre sí, nace una nueva relación que pertenece a las del tipo «equivalencia» y origina una distribución de los conjuntos en clases *(Hasse)*. Cada clase se llama «número» *(Frege, Russell)*. *Contar* un conjunto quiere decir determinar a qué clase pertenece. Si los conjuntos (finitos o, con cierta reserva, también infinitos) *a*, *b*, que no tienen ningún elemento común, pertenecen a las clases *A*, *B*, el enunciado «estar en *a* o en *b*» determina nuevamente un conjunto, tal como *s*, cuya clase *S*, por depender sólo de las clases *A*, *B*, puede llamarse *S(A,B)*. Supongamos que tales conjuntos sean cuatro huevos y cinco huevos, pertenecientes a las clases 4 y 5 y sin ningún elemento común. Hay también entonces otro conjunto cuya clase depende únicamente de las clases 4 y 5 y cuyos elementos se distribuyen en los conjuntos cuatro huevos y cinco huevos de tal suerte que se encuentran en el conjunto de cuatro o en el de cinco huevos. Esta clase, la clase suma de 4 y 5, se llama 9. Otros procedimientos de la teoría de conjuntos dan origen a una segunda función de clase *P (A, B)* y a una relación de orden *A / B*, de manera que *S (A, B)*, *P (A, B)* y la relación de orden *A / B* equivalen otra vez a las ordinarias $A + B$, AB, $A > B$ *(Kamke)*. Con $7 + 5 = 12$, el 12 ni es descompuesto ni producido, sino caracterizado como el «relatum»-suma de 7 y 5.

En la «introducción» de los *números artificiales* (el 0, los negativos, los real-irracionales, los complejos, etc), se hallan círculos viciosos a consecuencia de aplicaciones, ficciones, analogías geométricas y aproximaciones a lo que previamente ha de definirse. Estos números nacen más bien de números naturales o de números ya producidos, tratados con los recursos unificados, filosóficamente importantes también, del álgebra moderna *(Hasse, van der Waerden)*. Los números 2, $+ 2$, $2 : 1$, $2 + 0i$ no son idénticos; guardan correspondencia en una adecuada sintonización de dominios numéricos antiguos y nuevos campos parciales *(Hasse)*. Las posibles relaciones de orden han de establecerse siempre en forma propia y peculiar y trasladarse a otros números por una apropiada coordinación entre dominios antiguos y campos parciales nuevos. Las relaciones de cálculo y de sucesión entre números naturales y artificiales corren frecuentemente paralelas a otras semejantes existentes entre magnitudes físicas; éste es el tema de investigación de la teoría de la *medición*. — Para cada clase de número da *Landau* una construcción completa. Hay todavía otras cuestiones filosóficamente dignas de atención, v.gr., la construcción teorético-ideal de los números reales (*van der Waerden)*. — ↗ Matemática (Filosofía de la). — STEELE.

F. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae*, disp. 4, sect. 9; disp. 41, sect. 1-2; C. NINK, *Sein und Erkennen*, 1938, pp. 200-208; R. DEDEKIND, *Was sind und was sollen die Zahlen*, [8]1930; G. FREGE, *Grundlagen der Arithmetik*, 1884; del mismo: *Grundgesetze der Arithmetik* I, 1893; II, 1903; H. HASSE, *Höhere Algebra*, [2]I, 1933 (col. Göschen, 931); E. HUSSERL, *Philosophie der Arithmetik*, 1891; E. KAMKE, *Mengenlehre*, 1928 (col. Göschen, 999); E. LANDAU, *Grundlagen der Analysis*, 1930; A. LOEWY, *Lehrbuch der Algebra*, t. I, 1915 (buena demostración de independencia); B. L. VAN DER WAERDEN, *Moderne Algebra* I, [3]1950, II,[2] 1940; [R. POIRIER, *Le nombre*, 1938].

Objetivismo. En oposición a ↗subjetivismo, es aquella dirección filosófica según la cual el valor del conocimiento tiene su norma en el ↗objeto independiente del sujeto. Análogamente cabe hablar de objetivismo en ética y estética cuando el objeto, el orden objetivo, es reconocido como decisivo para la bondad moral o la belleza. Según el ↗realismo aristotélico-escolástico, el objeto, medida del conocimiento (de la bondad ética, de la belleza), es, en última instancia, el ente, el ser mismo, y el orden esencial en él fundado. No obstante, el concepto de objetivismo tiene más amplitud que el de realismo. El trascendentalismo lógico (v.gr.: de algunos representantes de la ↗fenomenología) es una variedad de objetivismo; pero de ningún modo puede llamársele realismo, pues reconoce como norma última un mundo objetivo completamente independiente del sujeto, al que, sin embargo, no corresponde ser real, sino únicamente ↗validez. — DE VRIES.

Tratados de ↗gnoscología; *b)* J. PIEPER, *Die Wirklichkeit und das Gute*, [6]1949; A. WILMSEN, *Zur Kritik des logischen Transzendentalismus*, 1935.

Objetivo. Atendiendo al sentido literal, es aquello que implica relación con el ↗objeto. En casi todas sus acepciones se opone a subjetivo. Puesto que «objeto» no es en modo alguno sinónimo de «ente real», un lenguaje filosófico que se preocupe de distinguir con nitidez los conceptos debe rechazar (a pesar de su empleo generalizado) el uso del término «objetivo» en la acepción de «real», oponiéndose a «subjetivo» = irreal, sólo pensado o representado, como en general ha de estar prevenido contra la utilización excesiva y maquinal de las expresiones «objetivo» y «subjetivo». Puede justificadamente llamarse objetivo (1) lo propio del objeto (en cuanto tal), lo que está en él, frente a lo propio del ↗ sujeto, a lo que se encuentra en éste (véase la oposición entre ↗evidencia objetiva y subjetiva). El significado filosófico más importante del vocablo «objetivo» (2) es: determinado desde el objeto, fundado en el objeto, acepción opuesta a «subjetivo» = no fundado en el objeto, sino determinado únicamente por sentimientos o afirmaciones arbitrarias del sujeto (compárese la oposición entre ↗certeza objetiva y puramente subjetiva). A la ciencia se le exige *objetividad* en este sentido. Por cierto, tal exigencia no debe entenderse mal, interpretándola como si la ciencia debiera prescindir de todo ↗valor del objeto y considerarlo casi como si no nos afectara; esta pretensión brota sólo del falso supuesto de que el valor es algo irreal, atribuido al objeto únicamente en virtud del sentimiento. Por eso, objetividad no denota tampoco un pensar o investigar sin interés personal. Otro sentido de «objetivo» (3) aparece al denominar objetivos a todos los actos ↗intencionales en cuanto relacionados con el objeto, calificándolos, por el contrario, de subjetivos en tanto que son actos (accidentes) del sujeto. Así, concepto objetivo (mejor: concepto objetivamente considerado) es el concepto en cuanto manifestación de un objeto por el contenido mental incluido en él; concepto subjetivo (concepto subjetivamente considerado) es el concepto como acto real de pensamiento del sujeto. Si ya aquí lo subjetivo es lo real, en oposición a lo objetivo

como representación referida al objeto, con mayor razón ocurre esto en la acepción antigua de las expresiones «objetivo» (4) y «subjetivo» dentro de la filosofía escolástica; dicha acepción descansa en que no sólo se denomina sujeto el sustentador de actos intencionales, sino también todo ente existente en sí. Por lo tanto, existir subjetivamente quiere decir existir realmente en sí; existir (sólo) objetivamente significa existir (sólo) como objeto pensado (pero no en sí); v.gr., el ↗ente de razón se define como el que únicamente tiene existencia objetiva en el entendimiento. Este significado se contrapone de manera franca al sentido abusivo a v. que al principio aludimos. — Puesto que en el ↗idealismo gnoseológico (v.gr., en el ↗criticismo de *Kant)* el objeto no puede contraponerse a los contenidos de pensamiento, sólo cabe mantener una distinción entre «objetivo» y «subjetivo» haciendo a lo objetivo (5), entendido como lo que está informado por las categorías del sujeto trascendental, equivalente a universal (válido para todo ser pensante), en oposición a lo subjetivo considerado como lo existente sólo para los individuos. — DE VRIES.

↗Lógica; ↗Gnoseología; *b)* H. REINER, *Die Existenz der Wissenschaft und ihre Objektivität*, 1934; M. WUNDT, *Die Sachlichkeit der Wissenschaft*, 1940.

Objeto. Etimológicamente, la palabra «objeto» (de «obiectum») significa «lo arrojado delante». El vocablo alemán «Gegenstand» tiene un significado parecido: «lo que está (en pie) delante, enfrente». Así pues, «objeto» evoca esencialmente relación con alguien frente al cual el objeto se encuentra. El lenguaje filosófico riguroso se adhiere a este sentido relativo de la palabra no utilizándola como simple sinónimo de «cosa», según ocurre en la vida ordinaria. Objeto en acepción (1) amplia es todo aquello a lo cual se dirige el acto consciente de un ↗sujeto, o todo aquello a que una facultad, una duradera actitud anímica o hábito (habitus) e incluso una ciencia puede dirigirse, o sea, el fin del acto (de la facultad, etc.) en cuanto tal. Por consiguiente, el puro ente en sí no es objeto, sino en tanto que cognoscible, apetecible, etc., deviniendo objeto de un modo nuevo al ser conocido, apetecido de hecho. La filosofía escolástica distingue el *objeto material*, es decir, el ente concreto total a que se dirige el sujeto, y el *objeto formal*, o sea, la característica particular, el aspecto especial («forma») que en este todo se considera. Objeto formal de una facultad, de una ciencia, de una virtud es aquel aspecto común a todos sus objetos y aprehendido, por lo menos implícitamente, en cada una de las participaciones individuales de dicho aspecto. — En sentido restringido, objeto (2) no significa cualquier cosa conocida o querida, sino únicamente aquello que «está delante» del sujeto con independencia del mismo y a lo cual éste debe amoldarse. En tal sentido, por ejemplo, el conocimiento y la voluntad creadoras de Dios no tienen objeto; su saber puede calificarse de saber en el proyecto o en el origen. — Desde otro punto de vista, el concepto de objeto (3) restríngese al ente material a que directamente apunta la percepción, mientras se denomina *no objetivo* todo lo que posee condición de sujeto y persona, es decir, el propio yo, experimentado únicamente en

la realización de sus actos, y la persona del prójimo, comprendida en una especie de co-realización de sus actos intencionales. Con esta acepción cabría relacionar también la restricción del concepto de objeto (4) reduciéndolo a significar el objeto de un puro y desinteresado afán de conocer.

Donde el conocimiento se lleva a cabo por mediación de una imagen cognoscitiva inconsciente debe distinguirse entre objeto y *contenido* de aquél. Así, por ejemplo, el contenido del pensar es la representación incluida en el ↗ concepto o en el juicio; el objeto es el ente independiente de dicho pensar (trascendente a él) significado («intendido») por el pensamiento. Considerando el contenido como verdadero objeto, se va a parar al ↗ idealismo gnoseológico, que hace del objeto una creación del pensar. Al apuntado sentido idealista de la palabra objeto (5) subyace a veces, cuando se acentúa, el aserto de que Dios no puede devenir nunca objeto de nuestra actividad pensante. — Conexo con la distinción entre contenido de conocimiento y objeto se encuentra el hecho de que *lo dado* no siempre coincide con el objeto. Denomínase (inmediatamente) «dado» todo lo que se muestra inmediatamente sin cooperación consciente del sujeto. Así, es algo «dado» lo que en la percepción de los sentidos externos llega de un modo inmediato a la conciencia; pero (según la concepción del ↗ realismo mediato) este algo no es el objeto exterior en su propio ser real, sino el ser interno imaginal (intencional), en el que el objeto es contemplado. — Ampliando el sentido del término, algunas veces se llama «dado» todo objeto (2) que se enfrenta independientemente con el sujeto cognoscente; tal sucede al decir que nuestro conocimiento consiste en una asimilación a un objeto pre-dado.

Consideración especial merece el objeto correspondiente a un ↗ juicio, es decir, el expresado en éste, no en cuanto pensado en él, sino en cuanto existe independientemente del pensamiento de dicho juicio. El objeto, en el caso del juicio, consiste, pues, en que a un ente (el expresado por el sujeto del juicio) le conviene un determinante (una nota, una cualidad, una relación: precisamente lo expresado por el predicado). Pero a la estructura lógica del juicio no corresponde una estructura de la misma clase en el objeto real; la relación lógica de sujeto y predicado existe sólo en nuestro pensar, no «en sí» como quiere el *trascendentalismo lógico*. Ciertamente, a la relación lógica corresponde a menudo en el objeto real alguna relación análoga, v.gr., de substancia y accidente; sin embargo, el objeto de un juicio no tiene necesariamente la estructura de una relación real (Cuando decimos: «Dios es espíritu», a esta proposición no corresponde una relación real entre Dios y su ser espiritual.) La forma lógica del juicio es cabalmente sólo nuestro modo de pensar y la ↗ verdad del juicio no exige que nuestro «modo» de pensar se encuentre en la cosa, sino únicamente que al «contenido» de pensamiento corresponda un contenido ontológico. — Los objetos del juicio pueden ser *necesarios* o *contingentes*. Los objetos incondicionadamente necesarios son (prescindiendo de la existencia real de Dios) meros *contenidos esenciales*, que en sí no indican todavía existencia real; así, v.gr., el objeto de juicio: $2 \times 2 = 4$ no dice que 2×2 exista realmente en algún sitio,

sino únicamente que la esencia 2 × 2 trae consigo necesariamente la relación = 4, de suerte que si en un momento cualquiera se realiza 2 × 2 será necesariamente = 4. Los objetos contingentes existen sólo en tanto que en un cierto momento les sobreviene la existencia real; frecuentemente se llaman también ↗ hechos. — La manera de hablar según la cual al juicio negativo verdadero corresponde «un objeto *negativo* existente en sí» es equívoca; el juicio negativo es verdadero precisamente cuando el objeto negado en él «no» existe en el orden del ser; atribuir a lo negativo un «ser-en-sí» es contradictorio; lo negativo «existe» solamente en nuestro pensamiento. — DE VRIES.

Tratados de ↗gnoseología; *b)* G. SÖHNGEN, *Sein und Gegenstand*, 1930; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Actus specificantur ab obiecto formali*, en «Acta Pontificiae Academiae Romanae Sancti Thomae», Turín 1934, pp. 139-153; A. BRUNNER, *Der Stufenbau der Welt*, 1950, pp. 26-56; M. HONECKER, *Logik*, [2]1942; A. WILMSEN, *Zur Kritik des logischen Transzendentalismus*, 1935; *c)* H. RICKERT, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, [6]1928.

Obligación. El núcleo de la ↗ moralidad lo constituyen los preceptos y prohibiciones a que el hombre está ligado por la obligación. El *deber* de la obligación tiene carácter absoluto, su cumplimiento se exige a todos los hombres siempre y en todas partes. Constitución biológica y estructura espiritual, ambiente y tradición, provecho y daño, placer y disgusto no explican el origen de la *obligación*, sino únicamente intervienen fomentando o entorpeciendo su cumplimiento. La fuente de la obligación moral es ante todo el orden del ser. Puesto que el hombre como ser espiritual y libre no está sometido a ninguna coacción interna ni ha de ser obligado desde fuera, sólo resulta posible guiarle haciendo que mediante el «tú debes» de la ↗ conciencia moral se ponga delante de su decisión el espejo de su propio ser. Las leyes para la acción las proporciona el hombre entero considerado según su peculiaridad, relación y desarrollo. La libertad humana está atada por la obligación no sólo de manera hipotética (condicionada), sino categórica (incondicionada), a los deberes resultantes de estos fundamentos, puesto que las relaciones esenciales permanecen constantes y la existencia es algo dado, algo con que el hombre se encuentra.

Sin embargo, con esto no se ha dicho todo. La conexión histórica entre moralidad y religión encuentra su fundamento en la ordenación jerárquica entre ambos dominios. Para una reflexión que parte de la ↗ religión y coloca la vida entera del hombre a la luz de Dios, la obligación adquiere también su justificación última sólo en Dios. Vistos desde esta base trascendente, los deberes y exigencias resultantes de la naturaleza humana se convierten en preceptos y prohibiciones intimados por Dios, que se fundan en su Esencia y Voluntad. Por otra parte, el punto de partida «ético», lleva más allá del fenómeno moral y reclama una fundamentación religiosa.

Esta necesidad aparece sobre todo tan pronto como la configuración de la vida conduce a la cuestión de la «motivación». Una moral autónoma sin base trascendente sólo puede apoyarse en motivos intramundanos. Querer y hacer el bien únicamente porque es bueno en sí presupone condiciones exteriores e interiores que las más veces

sólo entran en cuenta para grupos reducidos. El cumplimiento exterior e interior de la ley moral íntegra, llevado a cabo durante largo tiempo y, sobre todo, en casos-límite que exigen gravísimos y supremos sacrificios será posible a la totalidad de los hombres únicamente cuando la unión con Dios y el conocimiento de una sanción ultramundana proporcionen nuevas energías anímicas. La historia de la conciencia moral y de la ética autónoma muestra cómo, de manera lenta pero segura, en el curso de las generaciones, la relajación de costumbres y la disolución de las normas morales corren paralelas a la separación entre moralidad y religión. Ésta es la consecuencia psicológica e histórica de un aislamiento que desliga al hombre de la conexión con la realidad entera y hace destacar en orden a la motivación sólo una parte del mundo de los valores objetivos. Así pues, tan pronto se plantea el problema de los motivos de la acción moral, la moralidad, en consideración a sí misma, exige por regla general la vinculación a la religión.

Sin embargo la fundamentación trascendente de la obligación se convierte, además, en exigencia absoluta y universal que no admite excepción, cuando se toma en consideración la «experiencia de la contingencia», ínsita en el fenómeno moral. La ↗ contingencia experimentada y conocida lleva al hombre desde el mundo a Dios. Es incluso el único camino, fuera de la revelación, para llegar a Él. Las pruebas de la existencia de Dios se diferencian únicamente por la materia variable en que se comprueba la contingencia. La distinción de ser y deber así como el desacuerdo entre ideal y realidad son formas de aquélla que, donde se aprovechan y piensan hasta el fin, conducen al hombre desde la finitud y limitación de su existencia moral al ámbito religioso. — ↗ Autonomía, Imperativo categórico. — BOLKOVAC.

MESSER-PRIBILLA, *Katholisches und modernes Denken. Ein Gedankenaustausch über Gotteserkenntnis und Sittlichkeit*, 1924; J. B. SCHUSTER, *Der unbedingte Wert des Sittlichen*, 1929; A. BORGOLTE, *Die Grundlegung der Lehre von der Beziehung des Sittlichen zum Religiösen im Anschluss an der Ethik Nikolai Hartmanns*; PH. KNEIB, *Heteronomie der christlichen Moral*, 1903; W. SCHNEIDER, *Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit*, [2]1910; K. GUTBERLET, *Ethik und Religion*, 1892; TH. STEINBÜCHEL, *Die philosophische Grundlagen der katholischen Sittenlehre*, [3]1947, t. II, p. 87 ss; 251 ss; [MONNIER, *L'existence de Dieu et l'obligation morale*, en «Revue de Philosophie» 25 (1914) pp. 354-371; V. M.ª MINTEGUIAGA, *La moral independiente y los nuevos principios del Derecho*, [3]1906; O. N. DERISI, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, [2]1951; J. LECLERCQ, *Les grandes lignes de la philosophie morale*, [2]1954 (trad. esp.: *Las grandes líneas de la filosofía moral*, 1956); D. VON HILDEBRAND, *Christian Ethics*, Nueva York 1953].

Ocasionalismo. Entiéndese por ocasionalismo aquella doctrina que niega a los seres finitos la actividad causal eficiente, dimanante de su propia fuerza, haciendo de ellos meras *causas ocasionales* de la acción de Dios, única existente. El ocasionalismo universal estriba o en la concepción mecanicista del universo (↗ Mecanicismo) o en un falso concepto del concurso divino (↗ Dios [Concurso de]) (como en el *Mutakallimûn* islámico). El ocasionalismo particular resulta de la dificultad cartesiana concerniente a la relación entre alma y cuerpo (↗ Alma y cuerpo [Relación entre]) que veda la acción recíproca entre

ambos. Mientras todos los ocasionalistas convienen en que Dios es la causa única principal de toda actividad, unos consideran a las criaturas como meras condiciones del obrar divino *(Malebranche)*, y otros ven en ellas instrumentos pasivos del mismo *(Geulincx)*. No pudiéndose dar ser sin ↗acción, el ocasionalismo conduce lógicamente al panteísmo (↗Causalidad). — ↗[140]. — BRUGGER.

Tratados de historia de la filosofía moderna (véanse los índices); W. BRUGGER, *De Sebastiano Basso occasionalismo praeludente*, en «Gregorianum» 14 (1933) pp. 521-539; F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* III, [12]1924, § 28 (donde se encontrará amplia bibliografía); F. DE MATTEIS, *L'occasionalismo e il suo sviluppo nel pensiero di N. Malebranche*, Nápoles 1936; *e)* A. WILLWOLL, *Seele und Geist*, 1938, 203-206 [trad. esp.: *Alma y espíritu*, 1946].

Ocultismo (del latino «occultum»). Se ocupa de modo profano, es decir, no religioso, de aquello que no está todavía explorado por la capacidad cognoscitiva del hombre o cuyo acceso, en general, le está cerrado. Modo de conocer normal es el sensitivo-racional propio por naturaleza de todo hombre; su resultado último lo constituye el esquema científico empírico-racional del mundo. Por lo tanto, se denomina *oculto* todo lo conocido de manera no normal, pero profana, así como también este modo mismo de conocer. La ↗fe y la ↗mística se acercan a lo misterioso en actitud religiosa. Según su desviación de lo normal, califíquese de oculto: 1.º Lo insólito, ya sea lo supranormal, lo anormal que se verifica únicamente en individuos puestos en estados extraordinarios semejantes al sueño *(trance)*, o lo patológico que, cayendo fuera del orden total de aptitudes, queda libre y se dirige hacia falsos objetos. Aquí deben incluirse los inusitados efectos del ↗inconsciente en el sueño, la hipnosis y la histeria. 2.º Lo extraordinario que acontece sin o contra las disposiciones normales (oculto en sentido estricto), ya dentro de la conciencia *(parapsicología)*, ya fuera de ella *(parafísica)*, v.gr., el conocimiento de lo no presente espacial o temporalmente *(segunda vista)*; la comunicación de estados interiores anímicos sin exteriorización manifiesta; los efectos de la voluntad fuera del propio cuerpo sin intervención cognoscible a través del espacio; en suma, los llamados fenómenos a distancia. Citaremos en este grupo: la *telepatía* = transferencia a otros de representaciones, afectos y actos de la voluntad por mero querer interno; la *telestesia, clarividencia* = visión directa de un objeto no conocido por nadie (excluyendo, por lo tanto, la telepatía) sin uso de sentidos conocidos; la *telefísica* = producción de movimientos *(telecinesia)*, sonidos, formas materiales *(materializaciones)* y huellas del rostro y de las manos, sin contacto y, en general, sin actividad exterior. 3.º Lo extranatural, cuya causalidad no parece provenir de hombres vivientes, sino de entes incorpóreos (almas de difuntos) u otros seres puramente espirituales (espíritus, inteligencias). Pertenecen a este grupo los fenómenos y apariciones de «fantasmas» o «espectros».

Juicio crítico. Grupo 1.º: estos procesos han comenzado a explicarse como meras desviaciones de lo normal y dicha interpretación llegará al fin que se propone. Grupo 2.º: los efectos a distancia proceden sin duda de hombres vivos especialmente dotados para ello

(mediums); pero faltan teorías satisfactorias acerca del «cómo»; radiaciones desconocidas del sistema nervioso, acción directa de alma a alma sin cooperación del cuerpo en la telepatía, superación del espacio y del tiempo en la clarividencia: todo esto es aún casi enteramente desconocido, oculto, para nosotros. Sin embargo, puesto que los efectos a distancia son reiterables bajo determinadas condiciones, apuntan (en oposición al ↗milagro) a leyes naturales que todavía no conocemos. Con respecto al grupo 3.º, ↗Espiritismo. — ↗[186, 234]. — FRANK.

M. DESSOIR, *Vom Jenseits der Seele*, [6]1931; F. MOSER, *Der Okkultismus*, 1935; H. SCHLÖTERMANN, *Das Hellsehen*; *d)* L. GÉRIN-RICARD, *Histoire de l'occultisme*, Paris 1939; *e)* A. GATTERER, *Der wissenschaftliche Okkultismus*, 1927; [F. M.ª PALMÉS, *Metapsíquica y espiritismo*, [2]1950; C. M. DE HEREDIA, *Los grandes espiritistas y los fenómenos metapsíquicos*, Barcelona 1946].

Omnipotencia. Es aquel atributo de Dios en virtud del cual puede realizar todo aquello que no implique en sí contradicción interna. Por parte de Dios supone el poder creador (↗Creación), pues sólo la independencia respecto a toda materia ya existente suprime los límites a su acción; nosotros, en cambio, no podemos en nuestras producciones prescindir de la materia y quedamos limitados por ella. — Por parte de la cosa que ha de realizarse, se requiere su no contradictoriedad interna (↗Posibilidad objetiva). Dios no puede hacer una cosa imposible en sí misma, v.gr.: un círculo cuadrado, porque es un no-ser, nada. Tampoco puede pecar, pues esto significa contradicción conceptual respecto a su santidad absoluta, esencialmente necesaria. Dios, por consiguiente, no puede mudar los principios metafísicos ni morales. La afirmación de *Descartes* de que Dios podría realizar cosas contradictorias en sí mismas descansa en el erróneo supuesto de que la posibilidad intrínseca de las cosas se funda no en la esencia de Dios, sino en su libre voluntad. — En virtud de su omnipotencia, Dios puede obrar ↗milagros, como también elevar a la criatura por encima de sus límites a un orden superior (↗Sobrenatural). — RAST.

a) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica*, I q. 25; *Summa contra Gentiles* II, 6-10; III, 98-100; *b)* M. RAST, *Welt und Gott*, 1952; [A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *Teología natural*, 1949]; *d)* É. GILSON, *La Philosophie de Saint Bonaventure*, [2]1943 [trad. esp.: *La filosofía de San Buenaventura*, 1948].

Omnipresencia. La omnipresencia de Dios consiste en su estar presente en todas las cosas. Los cuerpos ocupan un espacio por su extensión, en virtud de la cual desalojan a otros; los espíritus puros, en cambio, por no estar sometidos a las leyes de la materia, lo ocupan por su obrar sobre lo extenso. Dios está también presente en las cosas de este modo, conservándolas y obrando en ellas. Por ser inespacial y simple (↗Simplicidad), las cosas espaciales no pueden tener respecto a Él ninguna relación real. En este sentido Dios no está «dentro» ni «fuera del mundo», no lo llena a manera de un éter sutil ni obra «desde fuera» sobre él, sino que le es, en el orden ontológico, plenamente interior (inmanente), permaneciendo, sin embargo, separado del mismo (trascendente), pues jamás se funde con él para constituir una unidad. Por eso el espacio infinito no es un

atributo o manifestación de Dios *(Espinosa)*. — Mientras la omnipresencia supone la existencia de cosas creadas, siendo, por consiguiente, un atributo relativo y «temporal» de Dios, que, sin embargo, sólo dice relación real a Aquél de parte de las cosas, la *inmensidad* se identifica con Dios en cuanto que en virtud de su infinitud puede siempre crear y conservar mundos mayores estando, por lo tanto, presente en ellos. — ↗ Inmanencia, Infinito. — RAST.

a) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica*, 1 q. 8; *Summa contra Gentiles* III, 68; *b)* C. NINK, *Philosophische Gotteslehre*, 1948; M. RAST, *Welt und Gott*, 1952; [A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *Teología natural*, 1949].

Omnisciencia. Este atributo significa que el *conocer de Dios* es infinito y abraza, por tanto, todo lo cognoscible de la manera más perfecta. Dios, como ser puramente espiritual y exento de toda potencialidad (↗ Acto, Potencia), está siempre conociendo; en Él se identifican el sujeto cognoscente, el objeto conocido y el acto de conocer. — De ahí que Dios esté siempre consigo en permanente autoconciencia, penetre su más íntimo ser en un único e inmutable acto de infinita claridad *(= conocimiento comprensivo)*. Sin embargo, puesto que su infinita Esencia es el fundamento ontológico de la ↗ posibilidad intrínseca de los seres finitos, Dios conoce también en aquélla todas las cosas y verdades posibles *(ciencia de simple inteligencia)*. En cambio, la realidad de las cosas, así como los acontecimientos (para nosotros) pretéritos, actuales y futuros, los conoce en su decreto de producirlas o de llevarlos a cabo (junto con los seres creados) respectivamente ↗ Dios [Concurso de]) *(ciencia de visión)*. Con todo, según el ↗ molinismo, este decreto, por lo que concierne a los actos libres de las criaturas, supone la llamada *ciencia media* (↗ Presciencia divina), en virtud de la cual Dios conoce desde la eternidad en su simple Esencia los actos libres condicionalmente futuros de aquéllas.

Por consiguiente, la ciencia divina no es pasiva. Dios, al conocer, no está, como nosotros lo estamos, determinado por las cosas, determinación que éstas llevan a cabo mediante su influjo físico, sino que conoce su esencia y su existencia conociendo su propia Esencia y los decretos de su Voluntad (↗ Molinismo). — RAST.

a) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica*, I q. 14; *Summa contra Gentiles* I, 44-71; *b)* M. RAST, *Welt und Gott*, 1952; [A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *Teología natural*, 1949]; *d)* É. GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure*, [3]1943 [trad. esp.: *La filosofía de San Buenaventura*, 1948]; C. SCHNEIDER, *Das Wissen Gottes nach Lehre des heiligen Thomas von Aquin*, 1884-1886.

Ontología. Este término fué acuñado a mediados del siglo XVII, surgiendo casi al mismo tiempo los nombres afines a él de «philosophia entis» y «ontosophia». Con arreglo a su etimología griega, significa «ciencia del ente». según esto, la ontología podría coincidir con la «filosofía primera» de Aristóteles, denominada más tarde ↗ «metafísica» (pura o general). De hecho constituye sólo su primera parte, a saber: la ciencia del ente en cuanto tal y de lo que esencial y directamente le pertenece: frente a ella, se sitúa la doctrina del Ser supremo y divino. Como ya sabían Aristóteles y los filósofos medievales, la ciencia del ser y la de Dios for-

man una sola ciencia, pues el problema de Dios es únicamente el problema del ser plenamente desarrollado y el problema del ser no es otra cosa que el problema implícito de Dios. Sin embargo, puesto que ser y Dios se diferencian entre sí como dos polos, cabe considerar de manera predominante el primero, llegándose entonces a la ontología, cuya más íntima conexión con la doctrina de Dios es preciso, no obstante, dejar a salvo.

Desde que la ontología, sobre todo por obra de *Wolff*, se convirtió en una rama científica con existencia propia, esta unión sufrió un excesivo relajamiento. *Kant* suprimió, junto con la ciencia de Dios, la ontología; teniendo al ser por incognoscible, la conciencia constituía para él lo último y supremo a que todo lo demás debía reducirse. Contra Kant ha surgido en nuestros días del ↗neokantismo y de la filosofía existencial (↗Existencial [Filosofía]) una nueva ontología que pone en el ser la realidad última. Sin embargo, *N. Hartmann* cierra su ontología a la ciencia de Dios, y el ser, que interesa a *Heidegger* como fundamento del ente, sigue hasta ahora en completa oscuridad. — La ontología reclama hoy una valoración de estos esbozos y un diálogo con ellos, la superación de todo el lastre racionalista y kantiano y la adquisición auténtica de la gran tradición.

Una interpretación más profunda del nombre de ontología pone en relación al ente con el espíritu (logos); éste aparece como el ámbito en que se revela el ente en cuanto tal o en su ser. De esta manera, el espíritu se presenta como arquetipo del ser en el cual éste alcanza su plena mismidad, está enteramente consigo. Así pues, cuanto más se aproxima un ente al espíritu o mayor es su espiritualidad, tanto más elevado se encuentra en la escala del ser. Recientemente, defiéndese con frecuencia la desligadura del ser respecto al espíritu, y del extrañamiento con relación a éste hácese sin rebozo medida del nivel ontológico (*Sartre*). Por estos caminos se persigue una ontología fundamentalmente distinta que, en sentido propio, no merece ya el nombre de onto-*logía;* esta forma de concebirla equivale a una angosta restricción a la pura finitud, con lo que, en última instancia, tal ontología resulta imposible. — Desde este orden de ideas cabría, siguiendo a la filosofía existencial (↗Existencial [Filosofía]), establecer una diferencia entre las expresiones *óntico* y *ontológico* que la escolástica considera ordinariamente como sinónimas. Óntico significa, entonces, el ente en su ser y no alumbrado todavía por el espíritu (*intelligibile in potentia);* ontológico, en cambio, denota el ente que ha sido dilucidado en su ser por el espíritu y que de esta manera se ha convertido en una misma cosa con él (*intelligibile in actu*). — Por lo que respecta a la estructura de la ontología en detalle, ↗Ser. — Lotz.

a) ↗Metafísica; Ch. Wolff, *Philosophia prima seu Ontologia*, 1729; *b)* A. Brunner, *Der Stufenbau der Welt*, 1950; C. Nink, *Ontologie*, 1952; A. Marc, *Dialectique de l'affirmation. Essai de métaphysique réflexive*, 1952; F. van Steenberghen, *Ontologie*, 1946 [trad. esp. *Ontología*, 1957]; M. Müller, *Sein und Geist*, 1940; D. Mercier, *Métaphysique génerale ou Ontologie*, [7]1923 [trad. esp.: *Ontología*, 3 vols, 1935]; P. Coffey, *Ontology*, 1938; J. Lotz, *Ontologie und Metaphysik*, en «Scholastik» 18 (1943) pp. 1-30; *c)* N. Hartmann, *Zur Grundlegung der Onto-*

logie [3]1948 [trad. esp.: *Ontología*, I: *Fundamentos*, 1954]; del mismo: *Neue Wege der Ontologie*, [3]1949 [trad. esp.: *La nueva ontología*]; M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* I, 1927 [trad. esp.: *El ser y el tiempo*, 1951]; del mismo: *Über den Humanismus*, 1949 [trad. esp.: *Carta sobre el humanismo*, en «Realidad» (Buenos Aires) 7, 9 (1948) pp. 1-25; 346-367]; del mismo: *Was ist Metaphysik?*, [5]1949 [trad. esp.: *¿Qué es la metafísica?*, en «Cruz y raya» 6 (1933) pp. 85-115]; *e)* P. SIMON, *Sein und Wirklichkeit*, 1933.

Ontológico (Argumento). Desde *Kant* recibe este nombre una prueba de la existencia de Dios (↗ Dios [Pruebas de la existencia de], presentada primeramente por *San Anselmo de Canterbury*, ↗ [90], que, sin otros presupuestos, intenta demostrar la existencia de Dios basándose únicamente en su concepto. San Anselmo parte del concepto del ser absolutamente mayor, por encima del cual ningún otro mayor puede pensarse, y arguye que, como existir en la realidad es más que existir sólo en el entendimiento, el ser mayor cogitable debe existir también en la realidad, porque de lo contrario no sería el mayor que cabe pensar. Cuando un contemporáneo suyo *(Gaunilón)* le objeta que así podría igualmente concluirse la existencia de la mayor isla posible, y Kant observa que cien táleros reales no tienen más de lo que se piensa en el concepto de cien táleros posibles, ninguno de los dos acierta el punto decisivo, a saber: que el ser absolutamente mayor (el Infinito) se conduce respecto a la ↗ existencia en forma esencialmente distinta del ente finito. *San Anselmo* tiene razón al decir que Dios, como absolutamente mayor e insuperablemente perfecto en el ser, no puede de ningún modo ser pensado sin que se le conciba como necesariamente existente. Sin embargo, con ello no está todavía resuelto si al concepto de absolutamente mayor corresponde una realidad objetiva o una posibilidad. No basta a tal efecto, como Leibniz creía, la mera posibilidad de pensarlo sin contradicción. Por eso, *Santo Tomás de Aquino* y muchos escolásticos, (no todos) rechazaron el argumento ontológico. Éste, en cambio, siempre encontró acogida dentro del ↗ racionalismo *(Descartes, Leibniz, Wolff)*, que aceptaba sin más el orden de los conceptos como orden real. *Kant* volvióse justamente contra el argumento. No obstante, es inexacto su aserto de que todas las pruebas de la existencia de Dios tienen como supuesto lógico la validez de dicho argumento y se anulan junto con él. Pues si la existencia (o posibilidad real) del ser absolutamente mayor consta por otra vía, v. gr., mediante un raciocinio fundado en el principio de causalidad, queda justificado también el razonamiento que concluye la interna necesidad de su existencia. — BRUGGER.

a) SAN ANSELMO, *Proslogion* 2-5; DESCARTES, *Meditatio* V; LEIBNIZ, *Monadologie*, n.° 45; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica*, 1, q. 2, a. 1; *Summa contra gentiles* I, 10-11; KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B, 620-630; *b)* C. NINK, *Philosophische Gotteslehre*, 1948, 130-138; M. RAST, *Welt und Gott*, 1952; [A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *Teología natural*, 1949; A. AMOR RUIBAL, *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*, VI]; *d)* A. DYROFF, *Der ontologische Gottesbeweis des heiligen Anselm in der Scholastik*, en *Probleme der Gotteserkenntnis*, 1928, pp. 79-115; C. NINK, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 1930, pp. 254-288; [A. KOYRÉ, *L'idée de Dieu dans la philosophie de Saint Anselme*, París, 1923; M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Introducción al estudio del «argumento ontológico»*, en «Revista de filosofía» 11 (1952) pp. 3-36].

Ontologismo. El ontologismo, fundado sobre todo por *Malebranche* (siglo XVII) y admitido en el siglo XIX por diversas escuelas católicas, es históricamente una consecuencia de la teoría cartesiana del conocimiento y del ↗ocasionalismo, para quien la «acción» de las criaturas sólo tiene a Dios por verdadera causa. Las criaturas son activas únicamente en apariencia. Por eso tampoco nosotros desarrollamos actividad en el conocer ni las cosas actúan sobre nuestros sentidos y entendimiento. Los seres sensibles no pasan de meras ocasiones para «orar», es decir, para dirigir nuestra atención a Dios, en cuya Esencia lo contemplamos todo o, por lo menos, las ideas de las cosas espirituales. Sin embargo, esta visión de Dios no es igual a la de los bienaventurados, sino que se reduce a un ver su esencia en cuanto arquetipo de todas las ideas *(Malebranche)* o causa de las cosas creadas *(Gioberti)*. Este conocimiento, en tanto que se refiere a la esencia de Dios, no goza tampoco de claridad, sino que está envuelto en penumbra; es más un recibir pasivo que un saber judicativo. Únicamente el término finito de la relación es objeto de conocimiento claro y reflejo. Dios, el Ser primero *(Primum ontologicum;* de ahí el nombre de ontologismo), coincide con el primer Conocido en quien conocemos todo lo demás. —Los principales defensores del ontologismo en el siglo pasado fueron *Ubaghs* (de la escuela de Lovaina), *Gioberti* y *Rosmini*. — El error fundamental del ontologismo consiste en confundir con el Ser divino, infinito, el ser en cuanto tal, abstracto, indeterminado, coaprehendido por nosotros en toda percepción y todo pensamiento. —↗ [140, 227]. —RAST.

Fuentes: ↗[140, 227]; A. LEPIDI, *De Ontologismo*, Louvain 1874; J. KLEUTGEN, *Philosophie der Vorzeit*, ²1898, nos. 377-426 [trad. franc.: *La philosophie scolastique*, París 1868]; *d)* K. WERNER, *Die italienische Philosophie des 19. Jahrhunderts*, Viena 1884-1885; A. GEMELLI (ed.), *Malebranche. Nel terzo centenario della nascita*, Milán 1938 (tomo suplementario de la «Rivista di filosofia neoscolastica»); E. ROLLAND - L. ESQUIROL, *La philosophie chrétienne de Malebranche*, en «Archives de Philosophie» 14 (1938) pp. 1-234; G. EXPOSITO, *Il sistema filosofico di A. Rosmini*, Milán ²1934; G. CERIANI, *L'ideologia rosminiana nei rapporti con la gnoseologia agostiniano-tomistica*, Milán 1938; P. DEZZA, *L'ontologismo di A. Rosmini e la critica di S. Sordi*, Milán 1941; *e)* H. LENNERZ, *Natürliche Gotteserkenntnis*, 1926.

Oposición. Hay oposición entre dos contenidos cuando la posición de uno excluye de alguna manera la del otro. Según sea la índole de esta exclusión, resultan diversas clases de oposición. Irreductible es la exclusión en la *oposición contradictoria* existente entre el ser y no ser y, como consecuencia, también entre cualquier contenido (participante de alguna manera en el ser) y su negación. Por eso la oposición contradictoria no tolera medio. — Cuando dos contenidos, los cuales son algo positivo, entes, se excluyen dentro de un círculo limitado, v.gr., dentro del mismo género, del mismo individuo o de la misma situación especial y temporal (como alegría y tristeza, blanco y negro), se dice que hay *oposición contraria*. A dicha oposición, tomada en sentido estricto, pertenece, además, el mayor alejamiento posible entre los opuestos dentro de la esfera común. Los opuestos contrarios permiten, por lo tanto, la existencia de un medio. — Entre una perfección y su falta (v.gr., salud y enfermedad)

así como entre el sujeto de una perfección y el privado de ella (sano y enfermo) se da una *oposición privativa* (↗ Privación). — *Relativa* es la oposición existente entre relaciones que implican orden mutuo y también entre los sujetos de las mismas (v.gr., padre e hijo). Las relaciones de esta clase se excluyen de modo meramente relativo, es decir, en el mismo sujeto y en la misma dirección, pero vienen exigidas simultáneamente en distintos sujetos y en dirección inversa. Los opuestos relativos en cuanto tales no admiten medio. — La combinación de oposición contraria y oposición relativa se llama oposición *polar* o *polaridad* (compárense: los polos del globo terráqueo, hombre y mujer. Los opuestos polares se exigen recíprocamente y toleran un medio, pero no en la dirección de la oposición relativa.

Según el contenido, se distingue la oposición de conceptos, juicios, entes reales y principios constitutivos internos de éstos. Ejemplo de conceptos opuestos pueden verse en lo dicho anteriormente. Por lo que respecta a los juicios simples categóricos, reina oposición contradictoria (contradicción) entre juicios del mismo contenido uno de los cuales es universal (o particular) afirmativo y el otro particular (o universal) negativo (v.gr. todo árbol tiene raíces — algún árbol no tiene raíces). No pueden ser ambos verdaderos ni ambos falsos. De la verdad de uno síguese la falsedad del otro o viceversa. Entre juicios universales del mismo contenido, uno de los cuales es afirmativo y el otro negativo, hay oposición contraria (v.gr., todo árbol tiene raíces — ningún árbol tiene raíces). No pueden ser ambos verdaderos, pero sí falsos. De la verdad de uno infiérese la falsedad del otro; mas no al revés. Entre entes reales y sus principios constitutivos cabe oposición contraria, privativa, relativa y polar; pero no contradictoria. A la clase de las oposiciones polares pertenece también la oposición *dinámica* entre afanes y actividades, que puede permanecer oculta en el equilibrio de fuerzas. Entre los principios internos del ser (↗ Principios del ser) constitutivos de un ente, impera la polaridad. Si ésta no es integral a causa de la ↗ trascendencia de uno de los principios parciales (v.gr., en el hombre), existe la posibilidad de un conflicto dinámico en el mismo sujeto (sensibilidad y espíritu). — ↗ Identidad, Distinción, Relativo, Dinámico, Acción recíproca. — BRUGGER.

a) ARISTÓTELES, *Metafísica* V, 10; X, 3; *b)* R. GUARDINI, *Der Gegensatz,* 1925; C. NINK, *Sein, Einheit, Gegensatz,* en «Scholastik» 17 (1942) pp. 504-522; M. HONECKER, *Logik* 1927 (índice); J. FRÖBES, *Tractatus Logicae formalis,* Roma 1940, p. 70 ss, 156 ss; [A. GÓMEZ IZQUIERDO, *Análisis del pensamiento lógico* t. I, 1928; t. II, 1943; J. DOPP, *Leçons de logique formelle* 3 vols., Lovaina. 1950].

Optimismo. En sentido psicológico (1) es aquella disposición de ánimo que propende a verlo todo por el lado bueno. En acepción metafísica denomínase optimismo la concepción según la cual el mundo existente, como expresión necesaria de la sabiduría y de la bondad divinas, es el mejor de todos los posibles (2) *(Leibniz,* ↗ Ilustración) o también la doctrina que tiene por fundamentalmente bueno todo cuanto hay en el mundo y hace consistir el mal sólo en la finitud del ente (3) *(Estoicos, Espinosa)*. La doctrina escolástica puede calificarse de optimismo moderado (4); según ella,

el ente es valioso en sí (↗Valor) y el mal, que no es pura minoración de un bien, sino el no ser de lo que debe ser, está encauzado por la sabiduría y bondad de Dios, aunque no siempre podemos penetrar sus designios en casos particulares (↗Teodicea). — El *optimismo cultural (Lessing, Herder, Fichte, Hegel, marxismo)* cuenta con una supuesta evolución continua de la humanidad y de su ↗cultura hacia estadios más elevados: el mal físico, e incluso el moral, queda reducido a mero tránsito necesario que es absorbido en un bien superior. — El optimismo (2), en su forma más radical, desconoce que el Infinito nunca puede encontrar en lo finito su expresión absolutamente necesaria. El mundo ha salido, ciertamente, de la sabiduría y bondad infinitas, pero a pesar de ello no es el mejor, porque lo finito por naturaleza no permite ningún máximo, antes bien, puede ser superado en cada grado de su realización. El ↗mal no es mera finitud, sino deficiencia. Tampoco el autor del ↗mal moral puede justificarlo recurriendo a las buenas consecuencias necesarias del mismo. — BRUGGER.

a) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica*, q. 25, a. 6; G. W. LEIBNIZ, *Essais de Theodicée*, 1710. — J. A. BERRENBERG, *Das Leiden im Weltplan*, ³1942; J. DUBOC, *Der Optimismus als Weltanschauung*, 1881; [J. HELLÍN, *Interpretación optimista de la historia*, en «Pensamiento» 8 (1952) pp. 291-311].

Orden. El mundo se presenta al hombre ordenado en sus múltiples aspectos; por eso los griegos lo llamaron *κόσμος*. Aunque perturbado y quebrantado a veces, el orden es lo preponderante, sobre todo en el dominio de la naturaleza. En la esfera de lo lógico y moral se han dado al hombre únicamente las normas del orden, fijándosele como tarea la realización del mismo en su propio pensar y obrar (orden lógico y moral). Es creador del orden en la plasmación del mundo exterior (orden cultural). — Decimos que hay orden donde una pluralidad de miembros, elementos o partes está gobernada y dominada por una ley, un ↗sentido o una ↗unidad. Los elementos constitutivos pueden ser seres independientes, v.gr., los soldados de un ejército, o dependientes, como los miembros y funciones de un organismo. — El orden está conceptualmente próximo a la ↗totalidad. Su concepto es, no obstante, más amplio que el de ésta, puesto que hablamos de totalidad sólo cuando los elementos de un orden forman unidad por su estar juntos (como las piedras de un montón), mientras que hay también órdenes en los que los elementos no se juntan para constituir un todo (v.gr., la serie ilimitada de los números, 1, 2, 3...). Ejemplo convincentísimo de ello nos lo proporciona el ↗organismo. Pero justamente muestra también que orden no equivale a *uniformidad.* Cuanto más dominan en una multiplicidad el sentido y la unidad, tanto más desaparece la uniformidad, en la cual la multiplicidad queda superada sólo a primera vista, externamente y no desde dentro. Tampoco ha de equipararse el orden a lo estático. El orden puede realizarse tanto de manera ↗estática como ↗dinámica, cual acontece, v.gr., en el organismo y en el orden ético.

Puesto que el ente existe en la medida que es uno en sí mismo (↗Unidad) y en general aparece con una cierta ↗pluralidad sólo en sus realizaciones finitas, el conjunto de lo real se muestra como

una gradación ontológica (↗ Ser [Grados del]) ordenada en lo más íntimo, pues la unidad pura del Ser subsistente precontiene en sí de modo eminente toda la multiplicidad de las perfecciones finitas. Pero el orden del ente finito no se manifiesta solamente en la unión, por el acto del existir substancial, de todos los principios del ser (↗ Ser [Principios del]) que constituyen un ente, sino también por la unión de todos los entes mediante las variadísimas ↗ relaciones que, en última instancia, los remiten a la unidad del Ser subsistente.

Preparado por las concepciones de *Platón* acerca del reino de las ideas, el pensamiento del orden abrióse paso principalmente en el neoplatonismo. Así *Plotino* colocaba en la cumbre del ser el «Uno» del que toda perfección desciende en escala ordenada hacia los demás seres. Este pensamiento neoplatónico-agustiniano fué no menos decisivo que el aristotelismo para la síntesis metafísica elaborada por *Santo Tomás de Aquino* y aplicada a los dominios ontológicos particulares. — BRUGGER.

b) L. ANDRIAN, *Die Ständeordnung des Alls*, 1930; H. KRINGS, *Ordo*, 1941; H. DRIESCH, *Ordnungslehre*, 1912; *d)* H. MEYER, *Thomas von Aquin*, 1938, 519-570 [existe trad. inglesa]; [A. SILVA-TAROUCA, *L'idée d'ordre dans la philosophie de Saint Thomas*, en «Revue néoscolastique de Philosophie» XL (1937)]; *e)* C. FECKES, *Die Harmonie des Seins*, 1937.

Organismo. Los seres vivientes materiales revisten la forma de organismos. Éstos se definen por los siguientes caracteres: son ↗ totalidades corpóreas naturales; constan de partes, distintas por su posición, constitución química y estructura (la estructura y ordenación de estas partes se llama *organización);* las diversas partes del organismo tienen sus actividades peculiares que, a pesar de ello, ejercen con dependencia del todo y de su bien, es decir, como ↗ funciones del conjunto. Las partes del organismo reciben el nombre de *miembros*, atendiendo a la diversidad de estructura, y de *órganos*, cuando se los considera desde el punto de vista de la diversidad de funciones. El calificativo *orgánico* (opuesto a *inorgánico)* se aplica a los cuerpos estructurados de manera análoga a los organismos, a las materias que en la naturaleza son producidas sólo por ellos (v.g., la albúmina) y, finalmente, a las funciones efectuadas por órganos. Las más importantes funciones de conjunto del organismo son: la ↗ evolución y el crecimiento, la conservación activa y el autosostenimiento en el medio ambiente (alimentación, etcétera), y la reproducción, es decir, la formación de una parte que después de separada seguirá existiendo como organismo independiente. La totalidad de estas funciones, en los diversos organismos constituye la ↗ *vida orgánica (biología* = ciencia de la vida orgánica). En cuanto realizada de manera inconsciente (también en el animal y el hombre), denomínase *vida vegetativa.* — Son organismos en el sentido descrito no sólo los seres pluricelulares, sino también los individuos celulares, pues conforme a su estructura y función son totalidades integradas por miembros. Frente a lo inorgánico no es un rasgo diferencial decisivo la estructura totalitaria, que se encuentra asimismo en los cristales, sino la función orgánica. El concepto de organismo prescinde de que su función sea sólo posible con un principio vital (↗ Vital

[Principio]) distinto de la materia o pueda verificarse sin él. — Las expresiones citadas se emplean también en sentido metafórico. Así, el término organismo se utiliza para designar totalidades semejantes a los organismos biológicos, v.gr., económicas, sociales, sistemáticas, etc. (de esta traslación se han sacado a menudo consecuencias injustificadas [↗ Biologismo]); el adjetivo *orgánico*, para indicar lo que tiene funciones diversas, pero orientadas hacia el todo o lo que resulta de tales funciones; el vocablo *organización*, para denotar un todo cuyas partes colaboran gradualmente ordenadas; el término *órgano*, para designar una parte del todo a quien corresponde una función especial. — BRUGGER.

O. BAUERNFEIND, *Das Wesen lebender Gestalt*, 1931; H. DRIESCH, *The science and the philosophy of the Organism* (Gifford Lectures), 1908 [trad. alem. por su mismo autor: *Philosophie des Organischen*, 1909, ⁴1928]; del mismo: *Die Maschine und der Organismus*, 1935; A. MÜLLER, *Struktur und Aufbau der Ganzheiten*, 1933; J. MARITAIN, *Philosophie de l'organisme*, en «Revue thomiste» 1937; H. CONRAD-MARTIUS, *Der Selbstaufbau der Natur*, 1944; R. SCHUBERT-SOLDERN, *Philosophie des Lebendigen*, 1951; [F. GRÉGOIRE, *Note sur la philosophie de l'organisme*, en «Revue philosophique de Louvain» 45 (1948)].

Panteísmo. Según el panteísmo hay sólo una única substancia o naturaleza, a saber: el ser existente por sí, absoluto, eterno, infinito e impersonal. Éste es concebido de diversas maneras: como vida *(Bergson)*, substancia inmutable *(Espinosa)*, ser abstracto indeterminado *(Hegel)*, absoluto *(Fichte)*, voluntad ciega *(Schopenhauer)*, idea y voluntad a la vez *(E. v. Hartmann)*. — Las cosas, incluso el hombre, no son substancias independientes sino sólo determinantes *(modi)* o modos de manifestación del Absoluto. Al conocerse el hombre a sí mismo, es Dios en realidad quien se conoce a sí mismo. Consideradas empíricamente, las cosas difieren unas de otras; mas en su esencia profunda, metafísica, se identifican entre sí y con Dios *(teoría del Todo-Uno)*. Dios como principio productor de las cosas es la *natura naturans;* éstas son la *natura naturata*. Puesto que todas las cosas están en Dios y en la vida interior de Éste sólo hay necesidad, queda excluida toda libertad tanto en Aquél como en las criaturas.

Formas principales del panteísmo: *a)* En relación con la identidad entre Dios y los seres empíricos, distínguense el *panteísmo inmanentista* (↗ Monismo), que diluye completamente a Dios en las cosas, equivaliendo así al ↗ ateísmo materialista craso *(Ostwald, Haeckel, Taine)*; el *panteísmo trascendente (místico)*, que ve lo divino sólo en lo más íntimo de las cosas, sobre todo en el alma, de tal suerte que la criatura se diviniza únicamente suprimiendo la envoltura sensible (panteísmo indio de la filosofía del ↗ Vedanta, *Plotino, Escoto Eriúgena);* y el panteísmo *inmanente-trascendente*, según el cual Dios se realiza y manifiesta en las cosas *(Espinosa*, ↗ idealismo alemán, *Goethe, Schleiermacher, Eucken)*. Aquí debe incluirse también el *panpsiquismo*, que considera al Todo animado por un *alma* o *razón del mundo*. Así intenta el *panteísmo biológico* explicar la ↗ finalidad interna y la hétero-finalidad propias de los organismos. — *b)* Desde el punto de vista del origen de las cosas hay que señalar: el *panteísmo emanatista*, que las hace salir del Absolu-

to inalterado (↗ Neoplatonismo); el *panteísmo evolucionista*, conforme al cual Dios se realiza a sí mismo mediante el devenir del universo y llega a la autoconciencia (*Fichte, Schelling, Hegel, Gentile, Croce*), y, por último, el *panteísmo estático*, que sencillamente deja de lado el problema del origen de las cosas (*Espinosa*). — *c)* Gnoseológicamente se diferencian el *panteísmo realista*, que atribuye a las cosas y a la conciencia individual un ser independiente del pensar divino, (*Espinosa, E. v. Hartmann*), y el *panteísmo idealista*, para el cual todo se reduce a pensamiento del Absoluto. Tenemos, además, el *panlogismo* de un *Hegel*, por ejemplo, en el que se identifican pensar y ser. — *d)* Según se asigne la primacía a Dios o al mundo, cabe hablar de panteísmo en sentido estricto, que disuelve a Dios en el universo, o de *panenteísmo*, que ve en el mundo un puro modo de manifestación de Dios (lo cual es propio, v.gr., de los antes citados panteísmos trascendente e inmanente-trascendente). Afín es la distinción entre panteísmo y *teopanismo*: según el primero, Dios se subordina al Todo; conforme al segundo, en cambio, el Todo se subordina a Dios.

Refutación del panteísmo: El panteísmo incurre ante todo en contradicciones internas al introducir necesariamente a ↗ Dios, inmutable y simple, en el cambio y la pluralidad del mundo, pues los determinantes y modos de manifestación afectan también de manera necesaria a su fundamento ontológico. — Suprimiendo la libertad se quita al hombre la responsabilidad, y la diferencia entre bien y mal queda destruida. Esta doctrina, así como también la negación de la inmortalidad personal, socavan los fundamentos de la moral; la desaparición de toda diferencia entre Dios y hombre destruye las bases esenciales de la religión. — Finalmente el panteísmo contradice nuestra conciencia, pues si no fuéramos substancias independientes no podríamos tener conciencia ninguna del yo. — RAST.

b) F. A. SCHALCK, *Panthéisme*, en el *Dictionnaire de théologie catholique* XI, 2; A. VALENSIN, *Panthéisme*, en el *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* III, 1303-33; del mismo: *Panthéisme*, París 1922; G. M. SCHULER, *Der Pantheismus*, 1884; F. KLIMKE, *Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen*, [4]1919 [trad. ital.: *Il monismo e le sue basi filosofiche*, 2 vols., Florencia 1914]; J. UHLMANN, *Die Persönlichkeit Gottes und ihre modernen Gegner*, 1906; *d)* JÄSCHE, *Der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen*, 1826-1832; G. E. PLUMTREE, *General Sketch of the History of Pantheism*, Londres 1881; J. ENGERT, *Der Gottesgedanke im modernen Denken*, 1932; [P. SIWEK, *Spinoza et le panthéisme religieux*, París 1937]; *e)* J. HEILER, *Gottgeheimnis in Sein und Werden*, 1936.

Participación. La participación es uno de los conceptos fundamentales de la teoría platónica de las ideas. Toda ↗ idea supramundana realiza exhaustivamente, o sea, según la plenitud entera de sus posibilidades, un contenido esencial; por eso brilla como ↗ ideal sobre el dominio de lo terrestre. Las cosas de este mundo presentan únicamente una participación de las ideas en tanto que sólo pueden recibir en sí un sector de sus posibilidades. De ahí que las ideas aparezcan como el verdadero ente, mientras que las cosas terrenas, adheridas al no ser o materia, significan sólo una sombra de aquel mundo superior, según describe

cautivadoramente Platón en la famosa alegoría de la caverna, inserta en su «República». Además de este sentido estático actuante entre arquetipo y copia, la participación platónica posee también otro dinámico. Es decir, debe salvar el abismo entre la idea supramundana y la cosa terrena. Puesto que la idea no pasa a formar parte de ésta, hay que explicar cómo a pesar de ello está configurada conforme a la idea. Platón dice que la cosa participa de la idea sin que sea capaz de definir categóricamente tal participación.

La noción de participación acompaña al platonismo en su marcha a través de los siglos. Sigue desarrollándose en el ↗ neoplatonismo, en *San Agustín* y en el ↗ agustinismo tardío. *Santo Tomás de Aquino* le da una forma en cierta manera clásica al fundirla con su aristotelismo. En latín se acuña el término *participatio* (de «partem capere» = tomar parte). — Para Santo Tomás el fondo primitivo de que todo participa es la plenitud de Dios, el cual por ser «el» Ser, es decir, el Ser absoluto o infinito, incluye todas las perfecciones en su más elevada y acabada realización, o sea, según sus completas posibilidades (↗ Dios, Perfección). Él tiene unificado en sí, por vía de eminencia, todo lo que en la creación aparece dividido. Como Ser puro es también subsistente, mientras que el ente finito se compone de forma y sujeto (↗ Acto, Subsistencia). En oposición a todas las teorías panteístico-emanatistas, la participación, se realiza por la creación, que implica inseparablemente las causalidades divinas eficiente y ejemplar. Por ésta las criaturas están formadas según su arquetipo, de suerte que cada una refleja a su manera un sector de su plenitud. Los grados del ser de las cosas (↗ Ser [Grados del]) corresponden a los peldaños de esta asimilación. La demostración de la existencia de Dios a partir de estos grados es el núcleo uno de los puntos centrales de la reflexión sobre la participación. — En el umbral de la Edad Moderna *Nicolás de Cusa* hizo de la idea de participación el centro de sus esfuerzos. La época actual ha vuelto a estudiar, junto con la herencia platónica, la participación. Partiendo de la «inhabitación» del arquetipo en su trasunto y del parentesco esencial existente entre ambos, se vino a una comprensión más profunda de la inefable unión de Dios con su creación, o sea, de la ↗ inmanencia de Dios en el mundo. — LOTZ.

b) G. SIEWERTH, *Der Thomismus als Identitätssystem*, 1939 (especialmente x), A. MARC, *Dialectique de l'affirmation* 1952, [S. CUESTA, *Los arquetipos de las teorías de la participación*, en «Miscelánea Comillas» 19 (1953) pp. 1-51]; *d)* L. B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, 1942; C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, 1939; A. HAYEN, *L'intentionnel dans la philosophie de Saint Thomas*, 1942 (especialmente I, 5); G. SÖHNGEN, *Thomas von Aquin über Teilhabe durch Berührung*, en «Scientia Sacra» (Festschrift für Kard. Schulte), 1935; del mismo: *Die neuplatonische Scholastik und Mystik der Teilhabe bei Plotin*, en «Philosophisches Jahrbuch» 49 (1936), pp. 98-120; J. HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie* (índice de materias) [trad. esp.: *Historia de la filosofía*, 2 vols., 1954-1956].

Pasión I. En sentido psicológico (1), pasión es la disposición de la vida afectiva y apetitiva para reaccionar intensamente, unas veces irrumpiendo en forma bruscamente explosiva e invadiendo el alma (v.gr., un arrebato de cólera), otras mante-

niendo largo tiempo la vida anímica bajo su jurisdicción y servicio con tranquila tenacidad. *Santo Tomás de Aquino* distingue once pasiones fundamentales *(passiones)*: seis simples *«pasiones del apetito» (passiones concupiscibiles)* y cinco *«pasiones de defensa y consecución» (passiones irascibiles)*, fundadas en las primeras, excitadas por los obstáculos que se oponen al apetito. Según la relación intencional a bienes o males actuales, presentes o bien inminentes, Santo Tomás establece en el primer grupo como pasiones fundamentales el *amor* y el *odio* (no debiendo entenderse aquí estas palabras en el sentido complejo hoy usual, sino únicamente en el de «inclinación» o «aversión»), y, además, alegría y tristeza, deseo y aversión; en el segundo grupo coloca esperanza y desesperación, valor y temor, y, finalmente, ira. *Platón* puso acertadamente de relieve la fuerza acrecentadora o destructiva de valores que las pasiones tienen en la vida psíquica comparándolas a fogosos corceles que marchan veloces, dominados y utilizados por la mano firme del auriga, o bien corren de manera insensata y destructora carentes de firme dirección. Sin pasiones, la vida del alma sería raquítica; dominada por ellas, provoca la ruina de sus valores.

II. En otro sentido (2), *pasión (passio)* se opone a *acción (actio)*. Acción y pasión son en el mundo corpóreo las dos caras del ↗cambio: el mismo proceso se llama acción con respecto a la causa eficiente de aquél; pasión, con relación a lo que cambia. Así entendidas, *actio* y *passio* se cuentan entre las ↗categorías aristotélicas. La ley física de la igualdad de acción y reacción no anula la oposición entre acción y pasión, pues la reacción se produce sólo en virtud del cambio ocurrido, en virtud, por lo tanto, de la pasión. — (I) WILLWOLL — (II) BRUGGER.

I. *a)* SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica*, I. 2 q. 22-48; *b)* LEHMEN, *Lehrbuch der Philosophie* v (Psychologie); TH. MÜNCKER, *Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre*, 1934; K. SCHMID, *Die menschliche Willensfreiheit in ihrem Verhältnis zu den Leidenschaften*, 1925; [J. LE ROHELLEC, *La théorie des passions chez saint Thomas*, en «Revue de Philosophie» 22 (1913) pp. 306-314; LAHR-PICARD, *Cours de Philosophie*, París 1920, t. I; LA VAISSIÈRE-PALMÉS, *Psicología experimental*, [3]1952; H. D. NOBLE, *Les passions dans la vie morale*, 1.ª parte, París 1932]. — II. J. SCHWERTSCHLAGER, *Philosophie der Natur* I, [2]1922; [HOENEN, *Cosmologia*, Roma 1936; del mismo: *Filosofia della natura inorganica*, Brescia 1949].

Patrística (Filosofía). Entiéndese por filosofía patrística el conjunto de ideas filosóficas de la época patrística, es decir, de los Padres de la Iglesia o de la antigüedad cristiana. La filosofía patrística no posee unidad sistemática ni histórico-evolutiva; pero es importante en la historia de la filosofía como preparación para la ↗escolástica. Las nociones filosóficas están inscritas en la vida cristiana y en la penetración teológica del patrimonio de la fe en el cual encuentran su norma. Sólo en pocos autores, entre los que destaca especialmente *San Agustín*, adquieren un desarrollo ulteriór autónomo.

El cristianismo no tenía primero necesidad alguna de actuación filosófica por lo que respecta a la fe en la revelación divina hecha por Cristo. La situación varió sólo cuando se presentó la necesidad de defender (apologistas) la doctrina cristiana frente a los que le

eran ajenos, sobre todo los sabios. En la polémica contra el politeísmo utilizáronse ideas de la filosofía antigua, pero rechazándolas a la vez como fundamento suficiente de la vida. Un nuevo contacto con la filosofía lo ofreció la polémica de la Iglesia con la balbuciente especulación religiosa del *gnosticismo*. Éste no se contentaba con la fe sencilla de los cultos religiosos (judíos, paganos, cristianos), sino que quería avanzar, por encima de ellos, hacia la *gnosis*, hacia el saber especulativo. Al sincretismo y simbolismo (↗Símbolo) fantástico de la «falsa» gnosis, *Clemente de Alejandría* opuso la gnosis «verdadera», combinación del pensamiento filosófico griego con la tradición cristiana, que, apropiándose y transformando recursos conceptuales filosóficos, quiere llegar a una dogmática especulativa y sistematizada. *Orígenes* fué quien por vez primera la desarrolló. Aunque rechazada en muchos puntos por la conciencia eclesiástica, siguió dominando desde entonces el principio de la unión de teología y filosofía, que pasó a la escolástica a través de San Agustín.

El cristianismo repudió siempre el ↗epicureísmo y el escepticismo. *Aristóteles*, cuya escuela se entregó especialmente a la actividad literaria erudita, ejerció también escaso influjo sobre la filosofía patrística. Las fuentes de ésta son sobre todo el ↗estoicismo, el ↗platonismo, la filosofía religiosa de *Filón* y, especialmente, el ↗neoplatonismo, cuyas doctrinas no fueron aceptadas sin previa selección y profunda transformación. El pensamiento patrístico revistió eficacia histórica sobre todo en la forma que le dió *San Agustín* (↗Agustinismo). — ↗[74-86]. — BRUGGER.

O. PERLER, *Patristische Philosophie*, Berna 1950 (bibliografía); F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, II: *Die Patristische und scholastische Philosophie* (B. Geyer), [11]1928; J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, 3 vols., París [11]1930; O. WILLMANN, *Geschichte des Idealismus*, [2]1907, t. II; J. HESSEN, *Patristische und scholastische Philosophie*, 1922; B. ROMEYER, *La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes*, París 1935-1936; GILSON-BÖHNER, *Die Geschichte der christlichen Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Kues*, 1937; B. STEIDLE, *Die Kirchenväter*, 1939; H. MEYER, *Geschichte der abendländischen Weltanschauung* II, 1947; B. ALTANER, *Patrologie*, 1950 [trad. esp.: *Patrología*, [6]1957]; [R. JOLIVET, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, 1931; A. D. SERTILLANGES, *Le christianisme et les philosophies* I, 1936]. — H. LEISEGANG, *Gnosis*, 1937; *e)* C. BAEUMKER, *Die Patristische Philosophie*, en *Kultur der Gegenwart* (Hinneberg) I, 5, pp. 264-298.

Pedagogía es la ciencia de la educación. No se reduce a mero arte, sino que intenta describir, fundamentar y sistematizar conforme a las razones últimas el proceso cultural llamado «educación», que se encuentra en los pueblos de todos los tiempos. Objeto de la educación es el educando, o sea, el ↗hombre incompleto en cuya esencia finita estriban la capacidad, necesidad y anhelo de complementación. Esta necesidad de educación abarca toda la amplitud del ser humano (cuerpo-alma, individuo-sociedad, hombre-Dios). La tarea de la *educación* consiste en que hombres ya formados presten el auxilio correspondiente a dicha necesidad. Su objetivo es estimular, lo mismo en su desarrollo que en su inserción ontológicamente ordenada dentro del hombre total, y fomentar, tanto con la intervención directa como por la estructuración del ambiente, las disposicio-

nes puestas en el educando y tendentes a la perfección de tal manera que éste se haga capaz de cumplir sin ayuda ajena su misión en la vida como persona y ente social *(formación formal)*. Esta independización se realiza proporcionando los bienes esenciales de la cultura, conduciendo al dominio autónomo de los mismos y al anhelo de configurar estos bienes desarrollándolos según la medida de las posibilidades individuales *(formación material)*. Toda la hëteroeducación es, pues, una ayuda para la autoformación del educando.

La pedagogía depende esencialmente de la ↗antropología y, por consiguiente, de todas las disciplinas filosófico-teológicas que pasan a formar parte de una teoría general del hombre. Los distintos sistemas educativos descansan, en última instancia, sobre las diversas concepciones acerca de aquël. No hay ninguna pedagogía que se construya sin concepción del universo y partiendo sólo de puntos de vista inmanentemente pedagógicos. La pedagogía considera al hombre desde un punto de vista especial: por encima del ser mira sobre todo al devenir, a la evolución; por encima de la forma común a todos mira la configuración concreta, irreiterable, y esto lo hace siempre teniendo en cuenta la posibilidad de influir, que es decisiva para la elección de los medios. Por eso la pedagogía necesita de una antropología que le proporcione una visión previa. — Algunos usan casi indistintamente los términos *educación (Erziehung)* y *formación (Bildung)*. Para otros, la formación considerada como plasmación universal y completa del hombre, es un todo que incluye en sí como partes orgánicas el cuidado, la enseñanza (formación del entendimiento) y la educación (modelado de la voluntad). Otros, en fin, con O. Willmann, toman la educación como un conjunto total cuyas partes orgánicas son cuidado, disciplina y formación. — ↗Autoridad. — SCHRÖTELER.

b) G. GRUNDWALD, *Philosophische Pädagogik*, 1917; C. KRIEG-G. GRUNDWALD, *Lehrbuch der Pädagogik*, [5]1922-1923; O. WILLMANN, *Didaktik als Bildungslehre*, [6]1923 [trad. esp.: *Teoría de la formación humana*, 2 vols., 1948]; del mismo: *Philosophische Pädagogik*, en *Lexikon der Pädagogik*; J. GÖTTLER, *System der Pädagogik*, [6]1923 [trad. esp.: *Pedagogía sistemática*, 1955]; F. X. EGGERSDORFER, *Jugendbildung*, [4]1933; A. SCHNEIDER, *Einführung in die Philosophie unter Berücksichtigung ihrer Beziehung zur Pädagogik*, 1931; M. S. GILLET, *L'éducation du caractère*, Paris [23]1908; del mismo: *Valeur éducative de la morale catholique*, París [8]1927; J. MARITAIN, *L'éducation à la croisée des chemins*, París 1947.— J. SPIELER (edit.), *Lexikon der Pädagogik der Gegenwart*, 1930-1932; nueva edición: *Lexikon der Pädagogik* I, 1952; KLEINERT (edit.) y otros: *Lexikon der Pädagogik*, Berna 1950 ss.— *d)* H. WEIMER, *Geschichte der Pädagogik*, 1921 (Göschen); P. BARTH, *Die Geschichte der Erziehung*, [5]1925; J. GÖTTLER, *Geschichte der Pädagogik*, [3]1935; A. MILLOT, *Les grandes tendances de la pédagogie contemporaine*, París 1938; J. GESSLER, *Histoire de la pédagogie*, Lovaina 1941.

Pensar. Modo no sensible de conocer, dirigido al ente en cuanto tal y a las relaciones implicadas en su sentido. Se realiza en diversos actos de aprehensión (inteligencia de relación, formación del concepto, raciocinio) y de toma de posición (pregunta, duda, etc.) para llegar en el asentimiento del juicio al abrazo definitivo (o que se cree definitivo) con un objeto. Pasa rítmicamente de la contemplación tranquila de un objeto

(aprehendido sea como fuere) al progreso y búsqueda de conocimientos siempre nuevos *(pensar discursivo)*, y de entender en forma meramente reproductiva una verdad presentada, entendiéndola mediante la comprensión de sus relaciones lógicas a verdades adquiridas en otra ocasión *(pensar reproductivo)*, a un *pensar creador* más independiente (inspiración; ↗ Intuición y más adelante).

El pensar se distingue esencialmente del ↗ conocimiento sensorial. No sólo se dirige a lo que cae bajo los sentidos, sino también a lo no intuitivo y en lo sensorialmente perceptible mira a la quididad de la cosa no aprehensible por aquéllos. En vez de seguir únicamente las leyes de las ↗ asociaciones y ↗ complejos que actúan de una manera ciega para el sentido *(necesidad subjetiva del pensar)*, el pensar se orienta en último término por la conexión necesaria de los contenidos mismos *(necesidad lógica u objetiva del pensar)*. A pesar de diversos vínculos que le unen a lo material, no es, como el conocimiento sensorial, una actividad inmediatamente co-ejecutada por la materia, sino que posee naturaleza espiritual (↗ Espíritu). Apuntando al verdadero ↗ ser de lo dado y encontrado en él su objeto formal, puede, aunque a menudo sólo analógicamente, entrar en contacto con todo lo que de algún modo tiene ser. Su amplitud es, pues, ilimitada. — Sin embargo, el pensar humano permanece prendido de muchas maneras en la unidad psíquico-somática del conocimiento sensible (y, por lo mismo, a lo material e inconsciente), tanto en los actos de aprehender como de tomar posición. Los contenidos de nuestros conceptos proceden casi todos de la experiencia sensible (↗ Concepto [Formación del]). Toda comprensión más o menos compleja de datos y todo pensar creador de algo nuevo se sirven de complejos y complementaciones de complejos inconscientes, lo cual frecuentemente ocurre en tal medida que las «intuiciones» creadoras o «inspiraciones» pueden aparecer casi como obra de lo ↗ inconsciente. Sin embargo, estos procesos inconscientes no son verdadero pensar; el trabajo espiritual productivo se consuma por la consciente inteligencia de relación de conexiones intelectuales dotadas de sentido.

Nuestro pensar está ulteriormente condicionado por el ↗ «a priori psicológico», en cuanto que las particularidades individuales típicas o accidentales del «temperamento intelectual», la peculiaridad de los contenidos de pensamiento adquiridos y acostumbrados (a los cuales ha de incorporarse lógicamente lo que va a entenderse por vez primera), influyen (con frecuencia de modo imperceptible, pero, por lo mismo, más importante) tanto sobre los procesos de la elaboración discursiva de conocimientos como sobre la configuración de sus contenidos. Aquí ha de incluirse también la peculiaridad del estilo formal del pensamiento, más vuelto a lo concreto o a lo abstracto, el entendimiento más sintético o más críticamente sondeante, el tipo de atención tenaz o lábil, la estructura de la personalidad predominantemente esquizoúmica o ciclotímica, integrada o desintegrada, y, por último, el ἔθος incondicional de la verdad. Por eso el pensar humano, cuanto más se ocupa en cosas de importancia vital, cuanto más empeñado está en un serio «tener que buscar», más es un «hacer personal» sostenido por la

personalidad total. Así como la índole y formación de ésta influye en el pensar, así también la educación del pensamiento en orden al ἦθος de la verdad, a la autocrítica sensata, a la claridad y rectitud lógica, a la amplitud y docilidad para aprender, es de la máxima importancia para la educación de la personalidad total y el encuentro objetivo de la verdad. — Según *Kant*, pensar, en oposición a conocer, designa todo uso de conceptos, sea o no sea un objeto determinado por ellos; en oposición a intuición, pensar significa el acto de determinar mediante conceptos la diversidad dada, construyendo con ellos la unidad de un objeto, lo cual es sinónimo de conocimiento. — WILLWOLL.

b) K. BÜHLER, *Die geistige Entwicklung des Kindes*, 1929, § 7 [trad. esp.: *El desarrollo espiritual del niño*, 1934]; J. LINDWORSKY, *Theoretische Psychologie*, [4]1932 [trad. esp.: *Psicología experimental descriptiva y teórica*, [2]1935 (parte teórica)]; O. SELZ, *Zur Psychologie des produktiven Denkens und des Irrtums*, 1922; A. WENZL, *Theorie der Begabung*, 1934; H. DELACROIX, *La croyance*, en: DUMAS, *Nouveau traité de Psychologie* V, 1936; J. DE VRIES, *Denken und Sein*, 1937 [trad. esp.: *Pensar y ser*, [2]1953]; [MERCIER, *Psicología*, 4 vols., 1940; A. MARC, *Psychologie réflexive*, 1948]; *c)* TH. LITT, *Denken und Sein*, 1948; [E. RIGNANO, *Psychologie du raisonnement*, París 1920; P. JANET, *Les débuts de l'intelligence*, París 1936; J. PIAGET, *La psychologie de l'intelligence*, París 1947]; *e)* A. WILLWOLL, *Seele und Geist*, 1938, pp. 70-113 [trad. esp.: *Alma y espíritu*, 1946]; del mismo: *Ueber das Verhältnis von Anschauung und Denken in unseren Begriffserlebnissen*, en *Beiträge zur Problemgeschichte der Psychologie* (K. Bühler-Festschrift), 1929.

Percepción es la aprehensión sensorial total de un complejo de datos sensibles. (Considerada en oposición a la impresión sensorial pura, toma el aspecto de una *apercepción.)* En la vieja psicología «atomista» fué interpretada como un producto compuesto, a modo de mosaico, de ↗«sensaciones simples elementales» precedentemente formadas, mientras que, según los modernos puntos de vista relativos a la totalidad psicológica, la percepción es el verdadero «acto primitivo» del ↗conocimiento sensorial que luego descomponemos en sus elementos. A la construcción de la imagen perceptiva pueden cooperar, junto con las impresiones procedentes del objeto sensible, factores subjetivos de muchas clases: complejos representativos asociados, esquemas anticipadores y distribución de la atención, que realizan una especie de selección entre las partes del todo que han de considerarse. Estos factores y, en el hombre, los intelectuales de enfoque e interpretación de sentido que se unen a las funciones sensoriales, convierten la impresión sensorial en una apercepción. Sin embargo, la consecuencia de este «a priori psicológico» no es necesariamente una percepción engañosa (↗Representación), sino ante todo una «patentización» de lo que en el complejo concreto tiene importancia para el sujeto. En cuanto en la aprehensión humana del mundo de los sentidos se combinan lo intelectual y la percepción sensorial, ésta se ensancha hasta hacerse *percepción de cosas*, la cual nos presenta los objetos como ↗substancias existentes en sí. Por eso la terminología escolástica habla de la substancialidad de las cosas sensibles como de un «*sensibile per accidens*». Por lo que respecta a las propiedades que fundamentan la «impresión de realidad» de la per-

cepción y la distinguen de la mera representación, ↗Representación; sobre la aprehensión de la totalidad en la percepción, Forma. — WILLWOLL.

J. FRÖBES, *Lehrbuch der experimentellen Psychologie* I, [3]1929, sec. 3, § 3 [trad. esp.: *Tratado de psicología empírica y experimental* I, [3]1944]; E. JAENSCH, *Ueber den Aufbau der Wahrnehmungswelt und die Grundlagen menschlicher Erkenntnis* I, [2]1928; t. II, 1931; H. BENDER, *Psychologische Automatismen. Zur Experimentalpsychologie des Unterbewussten und der aussersinnlichen Wahrnehmung*, 1936; C. FABRO, *La fenomenologia della percezione*, Milán 1941; del mismo: *Percezione e pensiero*, Milán 1941 [E. G. BORING, *Sensation and Perception in the history of experimental Psychology*, Nueva York 1942].

Perfección. Del término latino *perfectio*: «efectuación» o «devenimiento» acabado *(per)*, o sea, enteramente realizado. Perfección incluye, pues, consumación, acabamiento. Esta consumación puede realizarse de diversas maneras: o existe plenamente desde un principio o llega poco a poco a madurez.

Perfecto o acabado desde un principio y sin pasar por devenir alguno es sólo Dios. A Él, como Infinito, le corresponde la *perfección absoluta*, porque es perfecto en todos los aspectos pensables; en Él están realizadas, con perfección suprema, todas las posibilidades del ser. — Lo finito posee sólo *perfección relativa*, es decir, dentro del espacio que le fija su esencia, el cual incluye determinadas posibilidades ontológicas y excluye otras. Además, llega a su perfección sólo a través del devenir; sale inacabado de las manos del Creador y debe perfeccionarse a sí mismo (incluso el espíritu puro de conformidad con su modo de existencia supratemporal). Este despliegue recorre varias fases a las cuales acompañan diversas acepciones del vocablo perfección.

En sentido preferentísimo atribuimos perfección al estado final en el que están realizadas todas las posibilidades de un ente, en el que, por lo tanto, éste ha alcanzado el fin o ideal a él señalado. Perfección (1) denota aquí consumación o acabamiento pleno; hablamos, por ejemplo, de un maestro consumado. Este estado final se compone de varios elementos, cada uno de los cuales presenta un aspecto de la perfección o sea hace perfecto al ser en cuestión desde un determinado punto de vista. Así como al estado total lo llamamos *la* perfección, así a cada elemento individual lo denominamos *una* perfección, v.gr., salud, fuerza de voluntad, pureza. Lo que hasta ahora hemos descrito como perfección produce siempre el despliegue o satisfacción de disposiciones y es resultado de una acción que desarrolla ulteriormente el caudal ontológico inicial. En sentido lato, recibe también el nombre de perfección (2) el mismo caudal ontológico originario e implícito, porque con él un ente posee por lo menos la estructura fundamental íntegra de su esencia (así, el recién nacido es hombre). Por último, tomado el vocablo en acepción muy amplia, perfección (3) es también toda participación aun la más pequeña en el ser, pues siempre denota un paso hacia lo pleno y completo (sentido idéntico a ↗acto). — Sobre la distinción de perfección pura y no pura, ↗Acto.

La perfección *ético-religiosa* significa consumación en las virtudes morales y en la unión con Dios. Exige también que no se dejen

baldías las restantes disposiciones, sino que se las desenvuelva en la medida de lo posible. — LOTZ.

a) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica*, 1 q. 4; 2. 2 q. 184; *Summa contra Gentiles* I, 28; *Compendium theologiae*, c. 20-22; *b)* ↗Acto, Ser; A. MARC, *Dialectique de l'affirmation*, 1952, especialmente II, 2; *e)* LOTZ — DE VRIES, *Die Welt des Menschen*, [3]1951, especialmente parte II, c. 2, y parte III [trad. esp.: *El mundo del hombre*, 1954].

Persona. Recibe este nombre el ↗individuo de orden espiritual. Es, pues, un individuo dotado de naturaleza espiritual en su peculiaridad incomunicable. En el mundo visible sólo aparece el hombre con los caracteres de la persona; se le designa con un nombre propio y se presenta como sujeto de toda proposición y portador de propiedades. Pablo es hombre, es artista, está sano, etc. (de ahí el latino *suppositum* = lo puesto debajo, y el griego *ὑπόστασις* = lo que está debajo). A la esencia de la persona pertenece sólo la capacidad para la autoconciencia intelectual y, correspondientemente, para disponer de sí mismo, pero en modo alguno el ejercicio actual de dicha capacidad; el niño en el seno materno ya es persona. Por supuesto, la naturaleza espiritual ha de realizarse en el individuo en forma no comunicable; por eso la esencia divina y la humanidad de Cristo, aun siendo substancias individuales, no son personas, porque la primera pertenece a las tres divinas Personas y la segunda es comunicada, como naturaleza humana, al Hijo de Dios.

Siempre se ha conocido la dignidad incomparable de la persona. Mientras los supuestos infraespirituales desaparecen completamente al servicio de la especie, la persona tiene su destino y su fin absolutamente irreiterables por encima del bien de la especie y del todo social *(personalismo)*. Muestra principalmente esta preeminencia su libertad, en virtud de la cual determina su propio camino sin estar atada con inevitable necesidad por las leyes esenciales de su especie; y su inmortalidad, en cuya virtud aspira a una perfección que sólo a ella corresponde. De ahí que nunca sea lícito utilizar a la persona como una cosa, como puro medio para un fin; sin embargo, supuesto que queda a salvo su valor propio, ha de prestar su contribución a la comunidad, si es necesario incluso con los más duros sacrificios, hasta el riesgo de la vida.

Desde el punto de vista de la historia del pensamiento, el cristianismo, por su defensa de la naturaleza espiritual del hombre dotada de libertad e inmortalidad, ha contraído méritos imperecederos con respecto a la intangible nobleza de la persona. En oposición a ello, ésta experimentó otras veces múltiples y muy contrarias valoraciones. Influido por el ↗budismo, *Schopenhauer* ve en la individualización personal la desgracia primitiva que reclama la salvación por disolución en la voluntad universal. Continuando y llevando hasta el extremo la línea de *Parménides* y *Platón*, *Hegel* vacía a la persona haciendo de ella un mero momento de tránsito en la evolución de la idea absoluta; en esta concepción se fundan las tendencias colectivistas del ↗materialismo dialéctico. Así pues, mientras por una parte la persona es sacrificada al todo general, por otra se volatiliza dicho todo desde el campo del ↗conceptualismo. Se hace descansar a la persona sobre

sí misma, solitaria y sin ataduras, preparando así el camino a la degeneración de un ↗ individualismo desenfrenado; de él ha sido víctima la Edad Moderna desde el Renacimiento. En *Nietzsche* se encuentran rasgos colectivistas y rasgos individualistas, según se mire a la multitud o al superhombre. Hoy la filosofía existencial (↗ Existencial [Filosofía], procedente de *Kierkegaard* y preparada por *Scheler*, aboga de nuevo en favor de la persona; sin embargo, traslada exageradamente su esencia a lo «actual», aunque es verdad que el hombre se eleva a la autenticidad o existencia, es decir, a la realización plena de su ser-persona sólo por la decisión con que acepta su ser. — Con ello vemos ya la tarea que incumbe al hombre como persona: debe desenvolverse libremente conforme a la ley inscrita en él, pasando así de la persona a la madurez de la ↗ personalidad. — LOTZ.

a) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica*, I q. 29 a. 1-3; *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 9 a. 1-3; *b)* A. BRUNNER, *La personne incarnée*, 1947; del mismo: *Der Stufenbau der Welt: Ontologische Untersuchungen über Person, Leben, Stoff*, 1950; R. GUARDINI, *Welt und Person*, [2]1940; TH. STEINBÜCHEL, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, 1939, especialmente c. 6 y 14; A. SCHÜLER, *Verantwortung. Vom Sein und Ethos der Person*, 1948; [G. ZAMBONI, *La persona umana*, 1940; I. QUILES, *La persona humana*, 1942; S. CUESTA, *La «ensidad» y la «racionalidad» como constitutivos de la persona*, en «Pensamiento» 3 (1947) pp. 59-76; O. N. DERISI, *La persona. Su esencia, su vida, su mundo*, 1950; M. FEBRER, *El concepto de persona y la unión hipostática*, 1951]; *c)* M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1913-1916 (particularmente c. VI: *Formalismus und Person)* [trad. esp.: *Ética*, 2 vols., [2]1949]; M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* I, 1927 [trad. esp.: *El ser y el tiempo*, 1951]; W. STERN, *Person und Sache*, 1923-1924; W. EHRLICH, *Stufen der Personalität*, 1930; A. VETTER, *Natur und Person*, 1949; *d)* H. RHEINFELDER, *Das Wort «Persona»*, 1928; ERDIN, *Das Wort Hypostasis*, 1939; *e)* J. LOTZ, *Das christliche Menschenbild im Ringen der Zeit*, 1947 (especialmente c. 1); J. LOTZ – J. DE VRIES, *Die Welt des Menschen*, [2]1951 (principalmente parte II, c. 1, 2 y 14) [trad. esp.: *El mundo del hombre*, 1954].

Personalidad en sentido empírico-psicológico, es la ↗ totalidad, el «sistema estructural», de las ↗ disposiciones e inclinaciones estables anímicas de un hombre. En cuanto que éstas ofrecen la base del modo individual de conducirse ante los valores y de dirigir la voluntad, los términos personalidad y carácter (↗ Caracterología) se usan frecuentemente casi como sinónimos. Puesto que las funciones superiores (v.gr., las intelectuales) están remotamente condicionadas por las correspondientes inferiores, háblase metafóricamente de estratos de la personalidad, por analogía con los estratos geológicos. Sin embargo, hay que tener presente que no sólo los estratos superiores (vivencias intelectuales) descansan, por decirlo así, sobre los inferiores (sentidos, inconsciente), sino que, viceversa, también el modo de funcionar de estos últimos puede hallarse influido por las capas superiores, produciéndose así un entrelazamiento de los estratos psíquicos. Además, no debe perderse de vista que los estratos superiores de la vida del espíritu, a pesar de estar condicionados por los inferiores, son ontológicamente distintos de ellos y tienen sus particulares funciones (↗ Espíritu, Pensar, Voluntad). Mientras en estado normal la referencia de las diversas funciones conscientes al yo es vivida de

manera correcta y los distintos estratos vivenciales se conciertan para formar un todo estructurado, en ciertas formas de trastorno mental (↗ Enfermedad mental) esta «unidad de la personalidad» puede quedar profundamente quebrantada *(desdoblamiento simultáneo o sucesivo de la personalidad, despersonalización de vivencias)*. Aunque casi nunca es posible un desenvolvimiento armónico, universal y perfecto de todos los aspectos y disposiciones de la personalidad, responde a la dignidad de la ↗ persona la tarea de procurar un cierto despliegue y modelado integral de la *personalidad psicológica* y, sobre todo, de esforzarse por orientarla hacia los valores absolutos del bien moral y las normas de la *personalidad ética*. — WILLWOLL.

b) TH. HAECKER, *Was ist der Mensch?*, 1933; M. DE MUNNYNCK, *La base métaphysique de la personnalité*, en «Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft», 1942, p. 1 ss; R. ALLERS, *Das Werden der sittlichen Person*, [4]1935 [trad. esp.: *Naturaleza y educación del carácter*, 1950]; PH. LERSCH, *Aufbau der Person*, 1952; [F. M. PALMÉS, *La personalidad-carácter*, 1949; M. ÚBEDA PURKISS, *Teorías de la personalidad en la psicología actual*, en «Estudios filosóficos» 2 (1953) pp. 215-235; (1953) pp. 449-465]; *c)* E. ROTHACKER, *Die Schichten der Persönlichkeit*, 1938; H. W. GRUHLE, *Verstehende Psychologie*, 1948, pp. 149-217; C. G. JUNG, *Psychologische Betrachtungen* (Auslese von J. Jacobi), Zürich 1947; [G. W. ALLPORT, *Personality. A Psychological Interpretation*, Nueva York 1937; CH. BLONDEL, *La personnalité*, 1948].

Pesimismo, desde el punto de vista psicológico (1), es una disposición general del ánimo que inclina a considerarlo todo por el lado más desfavorable. Metafísicamente, el pesimismo consiste en la doctrina de que la esencia de las cosas es fundamentalmente mala (2), o de que en el mundo el mal físico y moral prevalece sobre el bien (3) *(E. v. Hartmann)*. Por *pesimismo cultural* entiéndese aquella concepción según la cual toda cultura florece únicamente para perecer y no hay medio alguno para detener su ruina *(Troeltsch, Spengler)*. Para *Schopenhauer*, el clásico representante del pesimismo (2), la esencia de la realidad es la «voluntad», o sea, el impulso sin finalidad que impele hacia configuraciones siempre nuevas. El hombre escapa de su tormento sólo por la anulación de la voluntad de vivir, por la *negación y huida del mundo*. El goce estético resulta solamente un medio para un aquietamiento transitorio. El *pesimismo trágico* intenta afirmar el mundo y la vida a pesar del absurdo preponderante *(Nietzsche)* o del ser para la muerte que lleva anexo la fundamentación de todo ente en la nada *(Heidegger;* pero en su interpretación es preciso ir con prudencia; ↗ Existencial [Filosofía]). — La superación del pesimismo viene esencialmente dada por la doctrina del carácter valioso del ser (↗ Valor). El ↗ mal, el ↗ mal moral, el sufrimiento (↗ Sufrir), el ↗ dolor, que ninguna teoría filosófica puede eliminar del mundo, tienen con todo. para la realidad total, un significado positivo (↗ Teodicea). — BRUGGER.

b) F. SAWICKI, *Biblischer und moderner Pessimismus*, 1903; J. A. BERRENBERG, *Das Leiden im Weltplan*, [2]1942; A. DELP, *Tragische Existenz*, 1935 [trad. esp.: *Existencia trágica*, 1942]; L. ROURE, *Pessimisme*, en *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*]; *c)* A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1819 y reiteradas ediciones; E. VON HARTMANN, *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus*, [2]1891.

Placer. Este término designa (en oposición a ↗dolor), la ↗sensación agradable o, en la mayoría de los casos, el sentimiento de satisfacción. Lo origina el hecho de que, ya en la realidad, ya también en la representación viva, una tendencia encuentra el objeto adecuado a su naturaleza. La satisfacción espiritual recibe el nombre de *alegría.* La importancia teleológica del placer reside, como ya vió Aristóteles, en que debe producir la operación adecuada, pero bajo la dirección de la razón, y en que, como satisfación, es el eco de la perfección alcanzada. Por consiguiente, el placer no es el fundamento y medida del ↗bien moral, como si la acción fuera éticamente valiosa por ser placentera (↗epicureísmo, hedonismo y *eudemonismo);* pero, dentro de ciertos límites y en armonía con el fin total del hombre, el placer posee también importancia moral y constituye un motivo ético por cuanto fomenta y hace patente el bien. En el repudio y depreciación rigorista del placer y de la alegría no cobra suficiente relieve la virtud de la *eutrapelia* (Aristóteles), o del ordenado recrearse con el juego y la alegría con propósito de esparcimiento. — SCHUSTER.

a) PLATÓN, *Filebo*; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica*, 1.2 q. 31-34; *b)* A. TRENDELENBURG, *Die Lust und das ethische Prinzip*, 1867; M. WITTMANN, *Ethik*, 1923, p. 96 ss; V. CATHREIN, *Lust und Freude*, 1931; [A. ROLDÁN, *Metafísica del sentimiento.* 1956]; *c)* E. VON HARTMANN, *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*, 1879; *d)* M. WITTMANN, *Ethik des Aristoteles*, 1920, pp. 246-322.

Platonismo es la doctrina filosófica de *Platón* (427-347 a de J.C.) y de su escuela la *Academia* por él fundada, que resucitada por el ↗neoplatonismo, *San Agustín* y el Renacimiento, encontró amplio eco aun más allá de éstos. Platón, decisivamente influido por *Sócrates*, quería llegar a ser el educador de la juventud ateniense, conforme al modelo de las comunidades pitagóricas de varones y jefes. Tras el fracaso de sus planes fundó la Academia y dejó entrever a través de sus diálogos su propia filosofía y concepción del universo. La reforma política la cimentaba en un firme ideario, en la convicción de que existían valores inmutablemente válidos. Expresión filosófica de esta concepción es la *teoría* platónica *de las ideas.* Mientras los sentidos nos muestran únicamente el mundo del nacer y del perecer, término medio entre el ser verdadero y la nada, el *νοῦς* (la razón) penetra hasta las ideas, formas ejemplares o unidades objetivas eternas, no sensibles, que existen fuera y por encima de las cosas sensibles y confieren su verdadero sentido al mundo y a la vida. Las cosas perecederas participan de las ideas, las imitan. El ascenso al bien y a la belleza verdaderos de éstas tiene lugar mediante la pasión del *ἔρως* del *amor (platónico)* que anhela e investiga la belleza y la verdad. Las ideas están ancladas en Dios (= idea del bien). El mundo no ha sido creado: la materia es eterna, pero el *demiurgo*, el plasmador del universo, la ha modelado formando con ella el cosmos y la ha vivificado con un alma del mundo. El alma es principio del movimiento y de la vida; procede de un mundo ultraterreno. La elevación de la mente a la contemplación de las ideas es debida a un recuerdo *(ἀνάμνησις)* de las ideas contempladas en la existencia anterior, suscitado por los objetos sensibles. El fin de la vida humana es aseme-

jarse a Dios, idea suprema del bien. Condición para alcanzar este fin es la recta formación y educación en y por la comunidad verdadera y ordenada, descrita en la célebre utopía de la *Republica* y, en forma más mitigada, en las *Leyes* (obra de la ancianidad). Así como en el alma del hombre debe haber armonía entre sus tres partes, concupiscible, irascible y racional, así también la gran comunidad política, el estado educador, en sus tres partes, los filósofos como jefes, los guardianes y el pueblo dedicado al trabajo, ha de estar dominada por la armonía justa o justicia legal, conforme a la cual cada parte tiene la función que le corresponde. Un cuidadoso sistema formativo preparará las clases de los dirigentes y guardianes. A ellos se aplica la comunidad de bienes y también la de mujeres con rigurosas medidas eugénicas. El mito de la transmigración de las almas y la retribución eterna (Rep. x) busca, frente a la grosera fe del pueblo y el escepticismo burlón de los sofistas, una seria toma de posición ante los problemas de la inmortalidad, de la responsabilidad ultramundana y del fin último del hombre. — ↗ [39-40,56-57]. — SCHUSTER.

O. GIGON, *Platon*, Berna 1950 (bibliografía); UEBERWEG-PRÄCHTER, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* I, [12]1926; C. RITTER, *Platon*, 2 vols., 1910-1923; W. WINDELBAND, *Plato*, [7]1923 [trad. ital.: *Platone*, Palermo]; J. MOREAU, *La construction de l'idéalisme platonicien*, París 1939; G. KRÜGER, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, [2]1948; H. VON STEIN, *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus*, 1862-1875; E. HOFFMANN, *Platonismus und Mystik im Altertum*, 1935; J. HESSEN, *Platonismus und Prophetismus*, 1939; R. ARNOU, *De platonismo Patrum* (textos), Roma 1935; E. GILSON, *Platonisme, aristotelisme, christianisme*, París 1945; C. BAEUMKER, *Der Platonismus im Mittelalter*, 1916; R. KLIBANSKY, *The Continuity of the Platonic Thought during the Middle Ages*, Londres 1939; J. SANTELER, *Der Platonismus in der Erkenntnislehre des heiligen Thomas von Aquin*, Innsbruck 1939; [A. DIÈS, *Autour de Platon*, 2 vols., 1927; E. GRASSI, *Il problema della metafisica platonica*, Bari 1932; L. ROBIN, *Platon*, 1935; L. STEFANINI, *Platone*, 2 vols., 1932-1935]; *e)* A. KOYRÉ, *Introduction à la lecture de Platon*, Nueva York 1945 (trad. esp.: *Introducción a la lectura de Platón*, 1947]; K. SCHILLING, *Platon. Einführung in seine Philosophie*, 1948.

Pluralidad se opone a ↗ unidad y significa el «estar dividido» del ser, pero de tal manera que los diversos elementos se excluyen, como unidades, unos a otros. Puesto que el ente, en cuanto le corresponde el ser, posee unidad, la pluralidad (o multiplicidad) debe tener sus raíces en el no ser. Pero así como no puede haber puro no ser, sino únicamente un no ser sustentado por el ser, mezclado con él, así tampoco es posible una pluralidad pura, sino sólo una pluralidad sustentada por la unidad, mezclada con ella; es decir, la pluralidad se realiza exclusivamente como unidad rota por la multiplicidad. Según esto, donde el ser, elevado por encima de todo no ser, existe con plenitud infinita, manifiesta una absoluta unidad sin multiplicidad alguna. Sólo donde el ser está limitado por el no ser y es, por lo tanto, finito, hay lugar para la pluralidad; finitud y multiplicidad coinciden esencialmente: así como no existe pluralidad sin finitud, así tampoco finitud sin pluralidad. Dos formas de multiplicidad son características de lo finito: la de los sujetos del ser y la de las partes o elementos constitutivos dentro de

cada sujeto particular. En ambos aspectos la pluralidad crece al aumentar la finitud.

Respecto a la primera, Dios es único, porque agota la plenitud infinita del ser. Puesto que cada espíritu finito posee únicamente una parte de ella, estos espíritus son muchos. Sin embargo, según Santo Tomás de Aquino, en el caso de los espíritus puros un solo individuo realiza ya la perfección entera de su especie. Hay muchas especies, pero un único individuo en cada una de ellas. Tratándose del hombre la especie se despliega en una pluralidad de seres porque ninguno de éstos puede expresar en sí mismo la perfección íntegra de aquélla. Por debajo del hombre no se encuentra, desde el punto de vista metafísico, más que una especie, a saber: la del ser infraespiritual. Sin embargo, puesto que no puede agotarse de una vez, se desarticula en tres grandes especies físicas: lo animal, lo vegetal y lo inorgánico, así como también en una multitud de especies empíricas, variedades siempre nuevas y casi innumerables individuos. Éste es el fondo filosófico del cuadro ofrecido por la *variedad* del universo, que, sin embargo, presenta simultáneamente pluralidad de cosas homogéneas; por eso puede ser aprehendido también en forma matemática, lo cual tiene sobre todo aplicación donde la homogeneidad llega a su máximo, a saber: en la esfera de lo inorgánico. La unidad subyacente a la multiplicidad de estos independientes sujetos del ser se manifiesta en la unidad físicamente real del orden cósmico y, por lo que respecta al hombre, en la unidad espiritualmente real de sus comunidades.

Tocante a la segunda, trátase aquí de la pluralidad de partes reducidas a unidad en sí en un todo compuesto, el cual desaparece al separarse aquéllas. A la absoluta simplicidad de Dios se contrapone ya en el espíritu puro la dualidad de esencia y existencia, substancia y actividad. En lo corpóreo añádese todavía la pluralidad de partes esenciales (v.gr., cuerpo y alma) y extensas (v.gr., los miembros del cuerpo). — Sobre la pluralidad puramente conceptual, si bien fundada en la realidad, ↗ Distinción.

Aunque la pluralidad tiene sus raíces en el no ser, no es algo malo, algo que no debe ser (como el ↗ budismo enseña), ni una mera apariencia (como quizá opinan *Parménides* y el *brahmanismo)* ni, en fin, una pluralidad de fenómenos dentro del mismo ente (como *Espinosa* y, en último término, todo ↗ panteísmo afirman). La multiplicidad recibe su íntegra realidad sólo del Creador trascendente que quiere manifestar y comunicar la unidad de su riqueza en una pluralidad de seres independientes. — LOTZ.

a) ARISTÓTELES, *Metafísica* I y X; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentarios a la Metafísica de Aristóteles* I y X; *Summa theologica*, 1 q. 47 a. 1; *Summa contra Gentiles* II, 39-45; III, 97; *Quaestiones disputatae de potentia*, q. III a. 16; *Compendium theologiae*, c. 71-73, 101; G. HEGEL, *Logik* (especialmente I, sec. 1, c. 3); *b)* G. SIEWERTH, *Der Thomismus als Identitätssystem*, 1939 (particularmente c. VII y VIII); C. NINK, *Ontologie*, 1952; A. BRUNNER, *Der Stufenbau der Welt*, 1950 (especialmente c. 9); A. MARC, *Dialectique de l'affirmation*, 1952 (en particular I, c. 2) *c)* G. HEGEL, ↗ *a)*; N. HARTMANN, *Der Aufbau der realen Welt*, [2]1949 (principalmente c. 29 y 30); *d)* J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique* I, [3]1927.

Posibilidad. La posibilidad de un ente, o sea su ↗ potencia ob-

jetiva, puede ser considerada en sí (= posibilidad intrínseca) o con respecto a la potencia activa o pasiva de que depende (= posibilidad extrínseca). La *posibilidad intrínseca* es propia de todo aquello que no incluye contradicción. La *posibilidad extrínseca* corresponde a todo lo que puede ser producido por una causa. Las ciencias no filosóficas aprecian la posibilidad y la ↗ imposibilidad únicamente según las causas próximas accesibles a la experiencia; la filosofía debe tener también presente la Causa suprema inaccesible a la experiencia (↗ Omnipotencia, Milagro).

Al orden metafísico pertenecen no sólo los seres existentes alguna vez sino, en general, todos los capaces de existir aunque jamás existan (lo *meramente posible*, los puros *posibles;* contra *Espinosa* y los panteístas). Los posibles no son la nada absoluta. Pues la ↗ nada no puede existir, ni definirse, ni distinguirse de otra nada por determinadas características, mientras que acerca de lo puramente posible cabe formular estas afirmaciones. Tampoco son los posibles meros ↗ entes de razón, ya que, conforme a su esencia, pueden también ser reales fuera del pensamiento. Sin embargo, a los posibles no les corresponde una especie de existencia reducida, pues entre existir y no existir no hay medio. Su último fundamento es Dios, que se encuentra fuera de lo puramente posible porque en Él coinciden posibilidad y realidad. La esfera de lo posible no depende del orden del ser fácticamente realizado ni de nuestro entendimiento, sino de Dios, cuyo ser es la fuente de todo ser finito y cuya inteligencia constituye la medida de todas las cosas. Por consiguiente, la posibilidad intrínseca no se reduce a la pensabilidad lógica (contra *Kant)*, sino que es también posibilidad metafísica de existir. A lo lógicamente posible o pensable Kant contrapone lo realmente posible o intuitivo. Una posibilidad no intuitiva y, sin embargo, real es ajena a su pensamiento.

Aunque la posibilidad extrínseca del ser finito descansa en la ↗ omnipotencia de Dios, no es ésta, con todo, el fundamento último de la posibilidad intrínseca (contra *Ockham)*. Tampoco depende de ella de la voluntad o arbitrio divinos (contra *Descartes)*. Por el contrario, la omnipotencia y la voluntad electiva tienen como supuesto la posibilidad intrínseca del ente finito. La razón de que lo posible forme parte del orden ontológico está en la esencia inmutable de Dios, o sea, en la vinculación de lo posible con el Ser necesario. En cambio, la acuñación de lo posible con la peculiaridad correspondiente a cada caso descansa en el conocimiento creador y a la vez necesario de Dios, que de manera siempre nueva puede expresar su perfección en la imagen de lo finito (↗ Idea). — BRUGGER.

b) J. GEYSER, *Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur*, 1915, p. 82 ss; M. RAST, *Welt und Gott*, 1952; [L. DE RAEYMAEKER, *Filosofía del ser* (trad. esp.) 1956; A. MARC, *La idea de posible y el sentido de la existencia*, en «Sapientia» 6 (1951) pp. 10-25]; *c)* N. HARTMANN, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, 1938; *d)* A. FAUST, *Der Möglichkeitsgedanke*, 1931-1932; A. BECKER, *Die aristotelische Theorie der Möglichkeitsschlüsse*, 1933; *e)* L. BAUR, *Metaphysik*, [3]1935, § 14; [MERCIER, *Ontología*, 3 vols., 1935; F. VAN STEENBERGHEN, *Ontología* (trad. esp.) 1957].

Positivismo. El positivismo no sólo exige a toda ciencia que parta de ↗ hechos tomados en el sentido

de objetos perceptibles, sino también que se limite a comprobarlos y enlazarlos con leyes. El positivismo en la filosofía moderna fué fundado por *Hume*, siendo su principal representante *Augusto Comte*. Según él, todas las ciencias deben recorrer en su desarrollo tres fases: la teológica, que explica los acontecimientos recurriendo al influjo sobrenatural de dioses o de Dios; la metafísica, que trabaja con conceptos esenciales universales y fuerzas de la naturaleza; y, por último, la positiva, que se ciñe a describir los hechos y su legalidad *(ley de los tres estados)*. La filosofía es sólo la reunión de las ciencias positivas. — Según el *neopositivismo (positivismo logístico;* Círculo de Viena, ↗ [175]) únicamente es comprensible y posee sentido aquello que puede comprobarse por la experiencia. En consecuencia, todos los asertos metafísicos carecen de él. — Hay que distinguir el positivismo como *doctrina*, que reduce lo real a lo experimentable, del *método* positivista, según lo expresan muchos representantes de la moderna ciencia natural. A su juicio, sólo están inmediatamente dotados de sentido aquellos asertos que de manera directa se refieren a nuestras vivencias sensoriales, en los cuales se encierra también implícitamente la esperanza de futuras vivencias sensoriales tal como viene expresada en las leyes naturales. Cualquier otra proposición sólo adquiere significado por el hecho de que, en virtud de acotaciones terminológicas, resulta equivalente a asertos provistos inmediatamente de sentido. Contra esta autolimitación metódica de la ciencia natural nada cabe objetar, porque en realidad todo traspaso de tales fronteras es únicamente posible bajo suposiciones metafísicas tácitas. Pero si esta limitación metódica se declara obligatoria para toda ciencia erigiéndola en doctrina positivista, se destruye a sí misma. Pues la afirmación de que sólo gozan de sentido los enunciados que expresan inmediatamente vivencias sensoriales o bien aquellos otros equivalentes a ellos, o no pasa de ser un convenio terminológico no obligatorio o es un enunciado revestido de significación. En el segundo caso habría de mostrarse la vivencia sensorial cuya expresión debe ser, lo cual resulta imposible. Por consiguiente, el positivismo como doctrina sólo puede darse a condición de que su afirmación fundamental se contradiga a sí misma, o sea, es imposible. Sobre el positivismo jurídico, ↗ Derecho natural. — ↗ [172-5, 212, 214, 216-219, 227 232, 235, 266]. — BRUGGER.

Fuentes: ↗ Esquema de la historia de la filosofía. Bibliografía: K. DÜRR, *Der logische Positivismus*, Berna 1948 (bibliografía); A. MOLITOR, *Die «Überwindung» der Metaphysik durch den szientifistischen (logistischen) Positivismus*, en «Philosophisches Jahrbuch» (1934) pp. 20-37, 157-170; [H. VAN LAER, *Philosophico-Scientific Problems*, Pittsburgo 1953 (crítica del «principio de verificación»); F. SELVAGGI, *Il neopositivismo e il metodo della nuova scienza*, en «La Civiltà Cattolica» 98 (1947); del mismo: *Problemi della fisica moderna*, Brescia 1951; E. RIVERSO, *Aporie e difficoltà del positivismo logico*, en «Sapienza» 6 (1953) pp. 72-84]; *c)* M. SEHLICK, *Positivismus und Realismus*, en «Erkenntnis» 3 (1932) pp. 1-31; P. JORDAN, *Über den positivistischen Begriff der Wirklichkeit*, en «Naturwissenschaften» 22 (1934) p. 485 ss; [J. R. WEINBERG, *An Examination of Logical Positivism*, 1936; H. FEIGL, *Logical Empiricism*, en *Twenty Century Philosophy* (edit. D. D. Runes), 1943]; *d)* H. GRUBER, *Der Positivismus vom Tode A. Comtes bis auf unsere Tage*, 1891 [trad. ital.: *Il positivismo*, Udine 1896];

A. SCHMEKEL, *Zur Geschichte des Positivismus*, 1898; A. CRESSON, *A. Comte*, París 1941; [H. GOUHIER, *La jeunesse de A. Compte et la formation du positivisme*, 2 vols., París 1933-1936].

Positivismo moral. Según el positivismo moral, los valores éticos se fundan en la cultura y su evolución, en el pueblo y cosas parecidas. De ahí que la bondad moral o valor de las acciones humanas no esté vinculada de manera naturalmente necesaria e inmutable a la esencia de la persona humana, sino que se halle radicalmente sometida a todas las oscilaciones posibles. Por consiguiente, la ley moral no es invariable, como tampoco lo son los juicios éticos de valor que se reflejan en el espíritu de los hombres y de las culturas *(relativismo moral)*. La prueba fundamental en favor del positivismo moral es el testimonio de la historia. Cada pueblo y cada cultura forman sus propios juicios valorativos morales muy opuestos entre sí. Lo que en un tiempo era lícito, otra generación posterior lo considera moralmente inferior o incluso una atrocidad. Vale, además, en este terreno el axioma de la evolución: no hay ninguna moral acabada, caída del cielo, por decirlo así. La moral determinable por la experiencia *(empirismo moral)* se ha desarrollado a partir de formas primitivas, animales, como, v.gr., el lenguaje, y otros contenidos de la cultura humana *(evolucionismo moral)*. El positivismo moral teónomo de un *Ockham* y de otros no deduce el valor ético de una idea inmutable del hombre, sino de la libre voluntad de Dios, que, por lo tanto, en un orden universal distinto podría, v.gr., permitir la mentira. — Crítica: Nunca puede llegarse a definir el bien y el mal por la pura experiencia, porque ésta dice únicamente lo que es, pero no lo que debe ser. El juicio ético valorativo precientífico y el acatamiento de la ley moral se fundan ya en un conocimiento supraempírico, metafísico: la concepción de la personalidad espiritual del hombre como expresión de una idea eterna. El testimonio de la etnología demuestra la concordancia de todos los pueblos en las exigencias fundamentales de la ley moral. Sus extravíos con respecto a los preceptos derivados se explican por la falsa aplicación de los axiomas morales supremos. Hay también un cambio justificado en exigencias morales de carácter más especial, v.gr., en la concepción del modo de vestir, en las llamadas normas de cortesía, etc. — Y contra Ockham ha de decirse que la voluntad de Dios no es arbitrariedad ciega, sino que se identifica con la sabiduría de su santa e inmutable esencia. — SCHUSTER.

E. WESTERMARCK, *The origin and development of the moral ideas*, 1906; M. WUNDT, *Ethik*, 1912; V. CATHREIN, *Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit*, 1914; [resumen de esta obra: L. GIAMMUSSO, *L'unità della coscienza morale*, en «Gregorianum» 6 (1925) pp. 266-282]; del mismo: *Moralphilosophie* I, [6]1924 [trad. ital.: *Filosofia morale* Florencia 1913 1920]; [J. LECLERCQ, *Les grandes lignes de la philosophie morale*, Lovaina [2]1954 (trad. esp.: *Las grandes líneas de la filosofía moral*, 1956)].

Postulado. *Aristóteles* y *Santo Tomás de Aquino* entienden por postulado *(petitio)* una proposición no inmediatamente inteligible que, renunciando a demostrarla, se admite provisionalmente en una discusión científica suponiéndose, empero, que se de-

muestra en otra parte; distínguese del ↗presupuesto *(suppositio)* porque éste es admitido en la disputa como verdadero por ambas partes, mientras que en el postulado una de ellas se abstiene de decidir sobre la verdad de la proposición. En la filosofía moderna recibe las más de las veces el nombre de postulado una proposición que no es inmediatamente inteligible ni demostrable, pero que se admite como indispensable. Así *Kant*, especialmente, habla de postulados de la razón práctica; un postulado de esta clase es «una proposición teórica: pero no demostrable como tal, en cuanto depende inseparablemente de una ley práctica incondicionadamente válida a priori», es decir, una proposición que debe ser admitida si la ley moral y su cumplimiento no han de aparecer como carentes de sentido. Postulados en esta acepción son, según Kant, la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios — En realidad, para la auténtica certeza es precisa la ↗evidencia del objeto; ésta no puede sustituirse por postulados ininteligibles. — DE VRIES.

a) ARISTÓTELES, *Segundos Analíticos*, I, 10; *b)* HASENFUSS, *Die Grundlagen der Religion bei Kant*, 1927, pp. 118-126; [C. SENTROUL, *La philosophie religieuse de Kant*, Bruselas 1912]; ↗Criticismo.

Potencia. La potencia (del latino «posse» = poder), como factor parcial, forma, junto con el ↗acto, la estructura de lo finito. Desarrollada esta noción primeramente por *Aristóteles* (que la llama a la potencia *δυνάμει ὄν* y ulteriormente perfeccionada por la escolástica, sigue viviendo en el concepto de fuerza leibniziano y en el «en sí» (An-sich) de *Hegel*. Hoy la biología *(Driesch)* y también la física han encontrado de nuevo el camino hacia ella. En lo concerniente a la esencia de la potencia diremos que sólo puede describirse por su relación al acto como real posibilidad o aptitud para él. Consiguientemente, existen dos tipos de potencia.

La *potencia pasiva* es la aptitud para recibir un acto. No coincide con la *potencia objetiva*, con la mera ↗posibilidad, abandonada por el ente al comienzo de su existencia y que no entra en él como factor parcial; se la denomina objetiva porque únicamente la mente del Creador acuña como objeto lo puramente posible en su forma peculiar. Mas aquí se trata de la *potencia subjetiva* que como sujeto real (sub-jectum) del acto a ella agregado, co-estructura lo real. Ésta es *pura potencia* cuando no trae consigo ningún acto ni supone alguno a modo de base. Tal consideran *Aristóteles* y muchos escolásticos a la ↗materia prima de lo corpóreo, la cual debe toda su actualidad al acto (la forma esencial) adjunto a ella y por ella recibido. Una *potencia no-pura* o pone ella misma un acto o tiene sus raíces en otro acto en el cual se cimenta. Lo primero ocurre en la forma esencial que sólo es potencia frente a la existencia; pero frente a la materia prima es acto. El segundo caso se verifica en las potencias accidentales que estriban en la substancia; piénsese, v.gr., en la receptividad del hombre para la ciencia. Como pura receptividad, la potencia pasiva no es en sí acto todavía, pero tampoco completamente nada, sino que es algo real; a la piedra, v.gr., le falta la receptividad para la ciencia. La amplitud de esta potencia decide la extensión del acto que un ente

puede recibir; de esta manera lo limita.

En la potencia pasiva se incluye la *potencia obediencial*, que consiste en la capacidad de la criatura para recibir la acción de Dios, incluso por encima de los límites de su naturaleza, mas sin anularla. Constituye el supuesto del milagro y de la gracia ↗sobrenatural del hombre.

En oposición a la potencia pasiva se encuentra la *potencia activa* como facultad o poder de producir un acto. Éste es, por lo menos, la actividad correspondiente a la facultad (v.gr., acto del pensamiento o de la voluntad), y con frecuencia además una obra (v.gr., un hijo, una casa). La potencia activa incluye ya un cierto acto, pues, según el principio de causalidad, nadie puede producir lo que no posee de algún modo. Mientras en Dios no puede darse la potencia pasiva porque repugna a su esencia, existe en Él la potencia activa, no para producir su actividad, claro está, pero sí para producir una obra; y ello sin el recibir pasivo que a todo producir finito queda mezclado, como, v.gr., a nuestro enseñar se mezcla un aprender. — LOTZ.

a) ↗Acto; *b)* G. MANSER, *Das Wesen des Thomismus*, [3]1949 [trad. esp.: *La esencia del tomismo*, 1947]; L. FUETSCHER, *Akt und Potenz*, 1933 [trad. esp.: *Acto y potencia*, 1948]; A. BRUNNER, *Der Stufenbau der Welt*, 1950 (especialmente c. 13 y 14); E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein*, 1950 (en particular II); A. MARC, *Dialectique de l'affirmation*, 1952 (principalmente II, 2); *c)* N. HARTMANN, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, [2]1949.

Pragmatismo. El pragmatismo es una variedad del ↗relativismo según la cual la ↗verdad no se mide por el ↗objeto, sino por otra norma. Mientras el ↗psicologismo ve esta norma en las causas psíquicas del proceso cognoscitivo, el pragmatismo la busca en el fin que debe obtenerse con él. Si un conocimiento favorece dicho fin, si resulta fecundo para la acción (en griego = πρᾶγμα; de ahí el nombre de pragmatismo) es «verdadero» concuerde o no concuerde con la realidad. Según el pragmatismo, no hay verdad universalmente válida, porque lo que a uno aprovecha a otro daña. En el ↗biologismo el concepto pragmatista de verdad no se refiere al individuo, sino al fomento de la especie. Como pragmatista aparece asimismo el principio de *economía del pensar* formulado por *Mach:* una teoría es verdadera cuando reduce nuestras experiencias a la fórmula más sencilla. El pragmatismo encontró una especial acogida en Inglaterra *(F. S. C. Schiller)* y América *(W. James)*. — Es indudablemente exacto que el conocimiento ha de servir a la vida y que el conocimiento verdadero, o sea, el conforme a la realidad, favorece también con frecuencia las finalidades prácticas. Pero de ello no se sigue en modo alguno que el fomento de la vida constituya la medida de la verdad. Pues qué cosa haya de considerarse como promotora de la vida es cuestión dependiente de la comprensión que el hombre adquiere de sí mismo, de la finalidad de su existencia y de los círculos u órdenes en que está inserto, cuestión, por lo tanto, dependiente de la verdad. — ↗[173, 174, 195, 232, 240, 257]. — SANTELER.

Fuentes: W. JAMES, *Pragmatism*, 1907 [trad. esp.: *Pragmatismo*, 1907]; ↗Esquema de la historia de la filosofía. Bibliografía: *b)* L. BAUR, *Metaphysik*, [3]1935, § 87; J. DE VRIES, *Denken und*

Sein, 1937, pp. 126-132 [trad. esp.: *Pensar y ser*, [2]1953]; W. SWITALSKI, *Probleme der Erkenntnis*, 1923; [E. CHIOCCHETTI, *Il pragmatismo*, Milán 1926]; E. BAUMGARTEN, *Der Pragmatismus*, 1938; *c)* R. B. PERRY, *In the spirit of W. James*, New Haven 1938; *d)* R. B. PERRY, *The thought and character of William James*, Boston 1935; P. SIMON, *Der Pragmatismus in der modernen französichen Philosophie*, 1920; *e)* A. BRUNNER, *Erkenntnistheorie*, 1948, pp. 168-171 [ed. franc.: *La connaissance humaine*, París 1943].

Predicables. Los conceptos universales pueden considerarse ya según su contenido ya según el modo como se predican de los objetos comprendidos bajo ellos Así, v.gr., los conceptos «casa» y «máquina» difieren desde el punto de vista del contenido, pero ambos se predican de la misma manera de los objetos por ellos significados: se predican como género bajo el cual existen varias especies. Mientras que los conceptos dispuestos conforme a su contenido constituyen las ↗categorías, agrupados, atendiendo a su modo de predicarlos, forman cinco clases llamadas predicables, a saber: género, especie, diferencia específica, propio o propiedad y accidente lógico o cualidad accidental, clasificación en la cual las relaciones se tratan como cualidades. Como consecuencia, los conceptos mismos reciben también el nombre de predicables en cuanto entran en una de estas clases. Puesto que el pensar atiende primero al contenido y sólo después de reflexionar (↗Reflexión) al modo de predicación, las categorías se denominan también *primeras intenciones* y los predicables *segundas intenciones universales reflejos*. Las categorías pertenecen a la ↗ontología; los predicables, a la ↗lógica. — De los cinco modos de predicación resultan cinco predicables. En efecto, un concepto se predica de los objetos o como concepto correspondiente a la totalidad o como concepto de una parte. El concepto de la totalidad denota o la esencia enteramente determinada: la ↗*especie*, v.gr., hombre, o la esencia ulteriormente determinable de manera conceptual: el *género* v.gr., animal; el género abraza siempre varias especies. El concepto que corresponde a una parte expresa o bien el determinante radicado en el concepto específico: *diferencia específica*, v.gr., racional con respecto a hombre, o bien un determinante situado fuera del concepto de la especie. Este determinante puede estar unido necesariamente o *per se* con el concepto específico: *propio*, v.gr., la facultad de reir, o ser meramente accidental *(per accidens)*: ↗*accidente lógico*, v.gr., la risa. La tabla de predicables elaborada por *Aristóteles* aparece en su deducción como necesaria y completa. — SANTELER.

a) ARISTÓTELES, *Tópicos* I, 4-5; PORFIRIO, *Introducción a las categorías*; *b)* J. GEYSER, *Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre*, 1909, n.° 120; J. DE VRIES, *Logica*, 1950, nos. 166-173; [A. GÓMEZ IZQUIERDO, *Análisis del pensamiento lógico*, 2 vols., 1928-1943; MERCIER, *Lógica*, 2 vols.. 1942].

Presciencia divina. En sentido propio no cabe hablar de una «presciencia» divina porque Dios está fuera y por encima del tiempo y, por consiguiente, no hay para su Ser ni su ciencia «antes» ni «después» («pre» ni «post»). Por eso, ante su mirada no están solamente los acontecimientos actuales, sino también los pretéritos y los que en sí son futuros. Su vista abarca asimismo nuestras decisiones libres futuras; ocultas todavía

para nosotros mismos, pero sin que el hecho de ser vistas les quite la libertad. Nuestras acciones libres actuales no varían porque tengan un espectador; Dios es el espectador eterno, intemporal.

Dios conoce también nuestras acciones libres *condicionadamente futuras* (futuros libres condicionados o *futuribles*) o sea, aquellas que se realizarían sólo en ciertas condiciones, pero que de hecho nunca se realizarán, precisamente porque nunca se darán tales condiciones. Pues únicamente así puede explicarse la providencia sin que corra riesgo nuestra libertad. Es decir, si Dios sabe cómo obrará el hombre en todas las situaciones particulares, le basta para lograr el fin que se propone hacer que se presente aquella situación. Que Dios conoce desde la eternidad las acciones libres condicionadamente futuras, es cosa apenas discutida hoy dentro de la escolástica. Por el contrario, los intentos para explicarla y coordinarla con la voluntad de Dios y las otras clases de ciencia divina discrepan notablemente, como ocurre en la cuestión del concurso divino (↗ Dios [Concurso de]). Según la opinión «tomista», Dios conoce los actos futuros libres tanto absolutos como condicionados en los decretos de su voluntad que predeterminan el querer del hombre; según la doctrina molinista, Dios conoce los futuros libres condicionados «en sí mismos», en tanto que de manera para nosotros ininvestigable se ofrecen a su divino conocimiento (*ciencia media*) independientemente de todo decreto de su voluntad. Cuando se trata de particularizar más, se siguen también aquí diversos caminos sin que ninguno sea plenamente satisfactorio. — El hecho de la divina presciencia se fundamenta muchas veces recurriendo a que Dios conoce toda verdad. Sin embargo, resulta difícil entender cómo, independientemente de la ciencia divina, puedan las cosas futuras gozar de ser y, en consecuencia, de verdad. — RAST.

a) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica*, 1 q. 14; *Summa contra Gentiles* I, 44-71; L. MOLINA, *Concordia*, disp. 49-53. Obras de orientación tomista: F. DIEKAMP, *Katholische Dogmatik* I, [10] y [11] 1949; GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, París [11]1950 [trad. esp. 1950]; [A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *Teología natural*, 1949]. Obras de orientación molinista: M. RAST, *Zu den Beweisen für das göttliche Vorherwissen*, en «Scholastik» 1936, pp. 481-498; J. HELLÍN, *Theologia naturalis*, 1950. — *d)* K. KOLB, *Menschliche Freiheit und göttliches Vorherwissen nach Augustin*, 1908; C. SCHNEIDER, *Das Wissen Gottes nach der Lehre des heiligen Thomas von Aquin*, 1884-1886; J. STUFLER, *Die Lehre des heiligen Thomas vom göttlichen Vorherwissen der freien Willensakte der Geschöpfe*, en «Zeitschrift für katholische Theologie» 1937, p. 323 ss; H. SCHWAMM, *Das göttliche Vorherwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Anhängern*, 1934; J. SCHWANE, *Das göttliche Vorherwissen und seine neuesten Gegner*, 1855.

Presocráticos. Los presocráticos constituyen la primera gran fase de la filosofía griega. Entre ellos deben contarse, en primer lugar, los *filósofos jónicos de la naturaleza*: *Tales de Mileto* (585? a. de J.C.), *Anaximandro* y *Anaxímenes*, que se plantean la cuestión de la materia primera del mundo (agua, lo ilimitado, aire) y no hacen todavía distinción esencial entre lo animado y lo inanimado (de ahí su *hilozoísmo*). *Pitágoras* (532? a. de J.C.), figura envuelta en la leyenda, es el fundador de una liga ascéticopolítica de varones que cree en la metempsicosis. Fundamento del mundo es, según él, el número, considerado

como expresión de una interna armonía del ser. El primer metafísico es *Heráclito*, «el oscuro», de Éfeso (500? a. de J.C.), para quien el ente se encuentra en continuo devenir y, por lo mismo, no puede ser aprehendido con conceptos unívocos, rígidos. Por encima del cambio hay sólo la ley del universo. En oposición a este modo de pensar, *Jenófanes* de Elea *(escuela eleática: Parménides, Zenón)* sólo quiere admitir un único ente verdadero como fondo del universo y realidad absoluta. El ente es uno, inmutable, objeto solamente del pensamiento y una sola cosa con él; de ahí que el mundo sensible sea pura apariencia. Desde estas alturas metafísicas los llamados *filósofos nuevos de la naturaleza (Empédocles, Anaxágoras, Leucipo* y *Demócrito)* descienden otra vez al mundo de los sentidos. El mundo consta de unas pocas (cuatro) materias fundamentales o de infinito número de elementos en parte homogéneos, en parte diversos, puestos en movimiento (Anaxágoras) por el *νοῦς* (mente), o bien, según un atomismo mecánico-materialista que suena a moderno, de pequeñísimas partículas que se juntan o separan al azar (Demócrito). Casi todos estos filósofos adoptan una posición crítica frente a las representaciones antropomórficas de los dioses de la religión popular. En la ética proclaman como fin de la vida la *εὐδαιμονία* (felicidad), consistente en una consciente evitación de todo exceso. *Aristóteles* desarrolló su concepción metafísica de la materia y de la forma como principios constitutivos del ser corpóreo, según método histórico-crítico dialogando con Heráclito y la escuela eleática (no hay más que movimiento — no hay movimiento real). — ↗ [27-35]. —SCHUSTER.

Fuentes: DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (texto griego y traducción alemana), 3 vols, [4]1934-1937; W. CAPELLE, *Die Vorsokratiker. Fragmente und Quellenberichte*, 1935. Bibliografía: H. KAFKA, *Die Vorsokratiker*, 1921; W. KRANZ, *Die griechische Philosophie*, 1941; O. GIGON, *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, Basilea 1945; W. NESTLE, *Vom Mythos zum Logos*, [2]1942; J. BURNET, *Early Greek Philosophy*, [4]1945 [trad. esp. *La aurora del pensamiento griego*, 1944]; CH. WERNER, *La philosophie grecque*, París 1938; M. GENTILE, *La metafisica presofistica*, Padua 1939.

Presupuesto. Este vocablo, atendiendo a su etimología, denota algo que se da previamente por sentado. De ahí que en sentido restringido *(presupuesto lógico)* signifique una proposición que se emplea como base (premisa) en una argumentación sin darle, al menos por el momento, una fundamentación especial. Sin embargo, «presupuesto» se entiende con frecuencia en sentido muy lato; así recibe este nombre cualquier convicción, actitud espiritual o anímica, o incluso cualquier situación exterior que influya histórica y psicológicamente en la producción de nuevos pensamientos, convicciones o movimientos espirituales; lo nuevo no surge jamás en el vacío, por decirlo así, no aparece como comienzo absoluto. [Como sinónimo del término «presupuesto» en las acepciones expuestas, suele usarse también la palabra «supuesto» despojada de su acepción metafísica (↗ Persona, Subsistencia).

Conforme a lo que llevamos dicho, la exigencia de *«abstenerse de supuestos»*, de una *«ciencia sin supuestos»*, puede tener dos sentidos. En sentido estricto significa que la ciencia debe fundamentar todos sus asertos, que nada ha de

admitir sin examen; lo cual no implica que haya de «demostrarlo» todo (↗ Razón suficiente [Principio de]). Pero la exigencia de abstención lógica de supuestos en el sentido del ideal liberal de la ciencia, entendía el vocablo de otra manera: la ↗ ciencia, se decía, no puede dejarse influir por consideración alguna que no sea de naturaleza puramente cognoscitiva, sobre todo por la ↗ fe religiosa. Esta concepción descansa en una valoración unilateral del pensamiento y de la investigación por sí mismas (racionalismo); no advierte qué la ciencia sólo puede ser fecunda si se mantiene consciente de su carácter de miembro y de su posición auxiliar en el conjunto de la vida humana, orientada, en última instancia, a fines eternos. Hoy más bien existe el riesgo de que, siguiendo a la irracionalista filosofía de la vida (↗ Vida [Filosofía de la]) y al ↗ pragmatismo, se pase también por alto el deseo justificado implicado en la exigencia de abstención de presupuestos. Desde luego, el hombre, en sus decisiones de importancia vital, no puede esperar a que la ciencia le proporcione ↗ certeza refleja sobre todas las cosas, sino que debe apoyarse siempre en certezas naturales, precientíficas; pero tampoco éstas deben ser ciegas. Con mayor razón, la ciencia auténtica, si no ha ser víctima del ↗ relativismo, no puede edificar sobre bases puramente sentimentales, sino que ha de exigir su fundamentación y que ésta, en última instancia, se encuentre en la cosa misma Evidentemente, las ciencias particulares no pueden pasar sin presupuestos lógicos. El probar las bases últimas de toda ciencia es cosa de la filosofía, sobre todo de la ↗ metafísica o de la ↗ gnoseología. Sólo la filosofía puede proceder realmente sin supuestos y ello también únicamente en el sentido de abstenerse de supuestos lógicos. Sin embargo, se recomienda con frecuencia, por razones de método, limitar lo más posible el número de supuestos incluso en las investigaciones de las ciencias particulares. — DE VRIES.

b) J. DONAT, *Die Freiheit der Wissenschaft*, [3]1925; J. HOMMES, *Lebens- und Bildungsphilosophie als völkische und katholische Aufgabe*, 1934; J. DE VRIES, *Denken und Sein*, 1937 [trad. esp.: *Pensar y ser*, [2]1953]; *c)* E. SPRANGER, *Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften*, 1929; [M. FARBER, *The ideal of a presuppositionless Philosophy*, en *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl* (ed. Farber), 1940].

Principio es aquello de donde de alguna manera una cosa procede en cuanto al ser, al acontecer o al conocer. — *Primeros principios* son los que en su orden no dimanan de otro; pero ello no excluye que en un orden superior tengan también principios. — El concepto de principio es más amplio que el de causa o elemento. La noción de ↗ *causa* implica la diversidad del ser y la dependencia de lo causado respecto a la causa. La noción de *elemento* incluye el que entre en la formación de un todo como parte. El concepto de principio prescinde de estas notas (↗ Razón, Causa, Principios del conocimiento, Principios del ser). — BRUGGER.

a) ARISTÓTELES, *Metafísica* V, 1; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica*, I q. 33 a. 1; *b)* L. BAUR, *Metaphysik*, [3]1935, § 44; [MERCIER, *Ontología*, 3 vols., 1935; F. VAN STEENBERGHEN, *Ontología*, (trad. esp.) 1957]; *d)* K. STERNBERG, *Das Problem des Ursprungs in der Philosophie des Altertums*, Breslau 1935.

Principios del conocimiento. A diferencia de los ↗ principios del ser, la expresión principios del conocimiento designa lo primero y más fundamental en nuestro conocer (según *Aristóteles*, lo más primitivo en el orden ontológico suele ser en nuestro conocimiento lo deducido). Así, reciben preferentemente el nombre de principios los conocimientos primitivos, inmediatos, las «proposiciones fundamentales», de donde parte el pensamiento que avanza deductivamente (↗ Raciocinio). En acepción usual estricta, la expresión de que tratamos se limita a las *proposiciones universales* inmediatas o casi inmediatas. Un principio, en este sentido, enuncia con ↗ necesidad incondicionada algo de todos los individuos de una totalidad designada por el concepto del sujeto, v.gr., dos cantidades iguales a una tercera son (necesariamente) iguales entre sí. — Tales proposiciones se dan en la matemática, que de ordinario las denomina *axiomas* y, asimismo, en la ↗ metafísica y en la ↗ lógica.

La crítica del conocimiento plantea la cuestión de la validez de los principios. Este problema está estrechamente conexo con el psicológico de su producción. El ↗ empirismo pretende ver en toda proposición universal una generalización inductivamente obtenida de experiencias singulares (↗ Inducción). Contra ello ha de decirse que de esta manera no pueden asegurarse la necesidad y validez universal incondicionadas. Más insuficiente aún es la concepción según la cual los principios descansan en una elección arbitraria o son ↗ postulados aceptados sin examen, sólo en virtud de una necesidad práctica. Tampoco el cimentarlos con *Kant* exclusivamente en las categorías del sujeto trascendental (↗ Criticismo) puede garantizar el valor ontológico de ios principios. Éstos más bien se nos revelan en un conocimiento apriorístico (↗ A priori), que se llama intelección, dando al término un sentido especial. Esta intelección se verifica en una mirada que se dirige a los dos contenidos conceptuales dados en el sujeto y en el predicado de la correspondiente proposición y que las relaciona entre sí. Entonces se descubre o que el predicado representa un contenido parcial del concepto-sujeto incluido implícitamente en él, o que el contenido del predicado, aunque no co-pensado todavía en el sujeto, se sigue de éste necesariamente. En el primer caso, se trata de un *juicio explicativo* o rigurosamente *analítico*, v.gr., el triángulo tiene tres ángulos (↗ Análisis); en el segundo, de un *juicio extensivo a priori*, que sin reparo puede denominarse *sintético a priori*, v.gr.: los ángulos alternos de las paralelas son iguales (↗ Síntesis). Para que sea posible la antedicha intelección se requiere, por lo menos en el juicio extensivo a priori, que los contenidos del sujeto y del predicado no sean sólo aprehendidos según un modo de darse puramente empírico (↗ Experiencia), sino que se los aprehenda de manera esencial (↗ Esencia [Conocimiento de la]). — DE VRIES.

b) L. FUETSCHER, *Die ersten Seins- und Denkprinzipien*, 1930; [J. MARITAIN, *Siete lecciones sobre el ser y los primeros principios de la razón especulativa* (trad. esp.), 1943; J. ROIG GIRONELLA, *Carácter analítico y sintético del principio de causalidad*, en «Las Ciencias» 11 (1946) pp. 317-359 (especialmente 317-352)]; *d)* J. GEYSER, *Die Erkenntnistheorie des Aristoteles*, 1917; P. WILLPERT, *Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thomas von Aquin*, 1931; *e)* J. DE VRIES, *Denken und Sein*, 1937 [trad. esp.: *Pensar y ser*, ²1953].

Principios del ser. Los principios del ser sólo pueden comprenderse partiendo de la definición de principio en general. Damos el nombre de ↗principio a aquello de que algo procede. En el orden lógico, lo es un conocimiento del cual se sigue otro, y, en el ontológico, un ser del cual otro de alguna manera procede. Por lo que respecta al orden ontológico, hay que distinguir principios extrínsecos e intrínsecos. Los *extrínsecos*, a los que hoy suele reservarse el nombre de «causa», ejercen su influjo de tal manera que permanecen fuera de lo influido por ellos; son ante todo las causas eficientes y final. Los *intrínsecos*, en cambio, entran como elementos parciales o *coprincipios* en la estructura de lo que de ellos nace; llámanse «principios del ser» en el sentido expresivo del término. No son un ente, es decir, un todo que es, sino sólo una parte por la cual un todo existe. Como partes esenciales constitutivas del ente en su estructura esencial se contraponen a las partes meramente extensas (en el hombre, alma y cuerpo, en oposición a cabeza, brazos, piernas). La importancia metafísica de los principios del ser resulta de que sólo Dios es absolutamente simple, mientras todo lo finito está compuesto de principios parciales. Por eso todo concepto filosófico de lo finito exige avanzar de lo con-creto («concrecido») que primeramente nos sale al paso a los principios del ser de los cuales «con-crece» (o está constituido). Sólo así se abre el camino hacia el fundamento último de todo compuesto finito, hacia el simple Infinito.

Particularizando, hay que distinguir tres grados de principios ontológicos, dos de los cuales conciernen al núcleo substancial. Todo ente finito se compone de ↗esencia y ↗existencia; este par constituye la finitud (la calidad de creado, la contingencia) en cuanto tal y la base de todos los otros principios del ser. La esencia de lo corpóreo lleva en sí como principios la ↗materia y la ↗forma (llamados también substancias incompletas), las cuales, según la doctrina clásica aristotélico-escolástica, integran la corporeidad como tal. En todo lo finito (y, por consiguiente, también en el espíritu puro), alrededor del núcleo substancial se colocan los determinativos accidentales que, como principios del ser, completan lo finito para llegar a la plenitud de su caudal ontológico. Entre los polos de las tensiones apuntadas domina siempre la relación de ↗potencia y ↗acto. — En sentido figurado se denominan también ↗Principios del ser aquellos principios del conocimiento que expresan las leyes más universales del ser, v.gr., el principio de contradicción (↗Contradicción [Principio de]). — LOTZ.

b) G. MANSER, *Das Wesen des Thomismus*, [3]1949 [trad. esp.: *La esencia del tomismo*, 1947]; L. FUETSCHER, *Akt und Potenz*, 1933 [trad. esp.: *Acto y potencia*, 1948]; M. MÜLLER, *Sein und Geist*, 1940 (especialmente la *Untersuchung* 2); E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein*, 1950 (en particular II-IV); C. NINK, *Ontologie*, 1952, parte I; [L. DE RAEYMAEKER, *Filosofía del ser* (trad. esp) 1956]; *e)* D. FEULING, *Hauptfragen der Metaphysik*, 1936; [F. VAN STEENBERGHEN, *Ontología* (trad. esp.) 1957].

Privación significa generalmente la no existencia de un estado o propiedad en una cosa capaz de ellos y que habría de poseerlos para ser perfecta en su especie (v.gr., la ceguera). No denota, pues, simple negación de un ser,

sino que supone siempre un sujeto carente de algo que, conforme a su naturaleza, debería tener. La falta de una perfección ontológica desde el punto de vista del bien recibe el nombre de ↗mal. — La privación no es en sí algo real; pero designa un objeto de conocimiento real. — En la filosofía natural aristotélica (↗Hilemorfismo) la privación representa un papel como principio del ↗devenir: un cuerpo, cuyos principios ontológicos son la materia y la forma, es punto de partida de un cambio formal cuando, bajo la influencia de una causa eficiente, llega a relación de privación con respecto a una forma distinta de la que efectivamente tiene, o sea, cuando sus accidentes son de tal suerte modificados por la causa eficiente que a su materia no corresponde ya la forma substancial anterior, sino otra nueva. — ↗Oposición. — NAUMANN.

a) ARISTÓTELES, *Categorías*, 10; del mismo: *Metafísica* V, 22; *b)* L. BAUR, *Metaphysik*, [3]1935, §§ 25, 59; LEHMEN-BECK, *Lehrbuch der Philosophie* I, 1917, p. 426; [P. HOENEN, *Cosmologia*, Roma 1936].

Probabilidad. Se califica de probable un juicio o proposición en favor de cuya verdad hablan razones de peso pero sin excluir lo contrario, de suerte que no se da ↗certeza. En oposición a un juicio ciertamente verdadero, el juicio probable es sólo una *opinión.* El mismo juicio puede a la vez ser probablemente verdadero y probablemente falso. La mayor probabilidad de un juicio no anula tampoco la probabilidad de lo contrario en sí. En la vida cotidiana hay que contentarse a menudo con aquel grado elevado de probabilidad que excluye la probabilidad bien fundada de lo contrario, pero no su posibilidad, y que se llama *certeza moral* en sentido lato. El ↗probabilismo enseña cómo es posible llegar indirectamente a la certeza moral sobre la licitud de una acción, a pesar de un juicio que en un principio no pasa de probable.

La *probabilidad matemática* designa la relación existente entre los casos favorables a un suceso y los casos igualmente posibles. Llámase *probabilidad a priori* cuando se calcula en virtud de consideraciones generales independientemente de la experiencia relativa a los casos efectivamente dados, y *probabilidad a posteriori* cuando se deduce de los sucesos realmente ocurridos según las normas de la estadística. El cálculo de probabilidades constituye una rama de la matemática. El concepto de probabilidad matemática es, naturalmente, distinto del concepto de probabilidad propio de la gnoseología y de la vida práctica y no puede equipararse a ésta. No existe aún una teoría de la probabilidad matemática exenta de objeciones. — El cálculo de probabilidades ha llegado a alcanzar gran importancia en la física moderna con el descubrimiento de las leyes estadísticas de la naturaleza (↗Ley natural). — La afirmación de la invalidez de la ley de causalidad (↗Causalidad [Ley de]), inferida de la aplicación de los métodos estadísticos a la moderna física cuántica, descansa en un prejuicio positivista, siendo, por lo tanto, injustificada. — JUNK.

LEHMEN-FRICK, *Logik, Kritik, Ontologie*, [5] y [6] 1923, p. 293; J. SEILER, *Philosophie der unbelebten Natur*, 1948, pp. 240-252; A. GATTERER, *Das Problem des statistischen Naturgesetzes*, 1924; P. S. LAPLACE, *Essai philosophique sur les probabilités*, París 1814, [6]1840; R. VON MISES,

Wahrscheinlichkeit, Statistik und Wahrheit, [3]1950 [trad. esp.: *Probabilidad, estadística y verdad*, 1948]; E. CZUBER, *Wahrscheinlichkeitsrechnung*, 2 vols., [3]1924-1928; [A. GÓMEZ IZQUIERDO, *Análisis del pensamiento lógico*, 2 vols., 1928-1943; E. BOREL, *Traité du calcul des probabilités*, 1924; R. PUIGREFAGUT, *A propósito de las leyes estadísticas de la naturaleza*, en «Razón y Fe» 124 (1941) pp. 297-313; 125 (1942) pp. 25-46; H. REICHENBACH, *Theory of Probability* (trad. ingl. con adiciones y correcciones), 1949; H. DEL BUSTO, *Las teorías modernas de la probabilidad*, 1955].

Probabilismo. El probabilismo es un *sistema de moral* que responde a la cuestión del modo como la ↗conciencia ha de decidirse en el caso de una ley dudosa para llegar a la certeza exigida acerca de la licitud de una acción. Según el *tuciorismo* (↗Rigorismo), sólo puede escogerse la opinión favorable a la libertad cuando es segura o extraordinariamente probable; según el *probabiliorismo*, cuando es más probable que la sentencia favorable a la ley; según el *equiprobabilismo* cuando goza de probabilidad igual o casi igual. El simple probabilismo enseña que no se requiere preguntar cuál es la opinión más probable. Si la *opinión* favorable a la libertad es verdaderamente *probable*, o sea, si, en general, en favor de la no existencia de una ley hablan razones sólidas y serias, no hay obligación; pues una ley verdaderamente dudosa no está suficientemente promulgada, y, por lo tanto, según la voluntad racional del legislador, tampoco puede obligar. Sin embargo, la duda ha de concernir directamente a la ley *(dubium legis)*, no a un mero hecho *(dubium facti)*; además, no es lícito andar en regateos sobre un medio dudoso para la obtención de un fin necesario. El probabilismo mantiene un sano punto medio entre el ↗rigorismo y el ↗laxismo y es el único que hace justicia a las exigencias razonables de la vida — SCHUSTER.

b) J. MAUSBACH, *Die katholische Moral und ihre Gegner*, [5]1921; DE BLIC-VERMEERSCH, *Probabilisme*, en *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* IV, 1922, pp. 301-361; *d)* A. SCHMITT, *Zur Geschichte des Probabilismus*, 1904; J. TERNUS, *Zur Vorgeschichte der Moralsysteme von Vitoria bis Medina*, 1930; *e)* V. CATHREIN, *Moralphilosophie* II, [6]1924 [trad. ital. de la 5.ª alem.: *Filosofia morale*, 2 vols., Florencia, 1913-1920].

Problema. No toda pregunta recibe el nombre de problema, sino únicamente aquella que, a causa de la dificultad en ella implicada, no puede resolverse sin especial esfuerzo. Para el progreso de la ciencia, especialmente de la filosofía, es de importancia decisiva el exacto planteamiento de los problemas. Éste debe referirse a lo indudablemente dado, o bien, en un ulterior avance de la investigación, a lo ya conocido, y desarrollar a partir de ahí las cuestiones resultantes de los puntos obscuros que todavía queden en el objeto. La elaboración metódica de un problema requiere, además de un claro planteamiento, que se destaquen nítidamente las razones en pro y en contra, las *aporías Aristóteles* acentúa ya (al comenzar el lib. III de la «Metafísica») la gran importancia de este oportuno «dudar» (↗Duda) para toda investigación científica. Así como un planteamiento exacto y fecundo del problema favorece la investigación, así también, los planteamientos desacertados pueden embrollar y desorientar. Los más innocuos son aquellos *seudoproblemas* que detrás

de palabras enfáticas ocultan preguntas, las cuales, una vez conocidas claramente, quedan resueltas sin más, por ser su respuesta una trivialidad o por carecer ellas mismas de sentido. Mucho más peligrosos son los planteamientos desacertados que parten tácitamente de un supuesto falso conduciendo así la investigación por una falsa vía. Hay problemas que encierran sin duda un planteamiento posible, pero, no obstante, son infecundos porque, v.gr., su solución excede radicalmente las fuerzas humanas o faltan los trabajos preparatorios necesarios o, en fin, la solución, aun siendo posible, debido a su escasa trascendencia. no recompensa el esfuerzo dedicado a ellos. — DE VRIES.

a) ARISTÓTELFS, *Metafísica* III; *b)* H. WEIN, *Untersuchungen über das Problembewusstsein*, 1937.

Propiedad. I. La propiedad es una clase de determinante o de terminativo. Llámase *determinante* o *determinativo* todo aquello que confiere un carácter dado a una cosa todavía indeterminada. Según que algo sea determinado en cuanto al ser o sólo en cuanto al concepto, cabe distinguir determinantes reales (como la forma esencial, los accidentes) y determinantes conceptuales (v.gr., la diferencia específica de los géneros). Únicamente puede hablarse de propiedades *(atributos)* donde un determinante (real o conceptual) tiene como supuesto algo determinado ya de alguna manera. Los determinantes primordiales de una cosa todavía enteramente indeterminada no son propiedades, sino que forman su núcleo esencial. Propiedades en sentido estricto *(propios)* son aquellos determinantes que pertenecen a un sujeto necesariamente. Pueden referirise al ser en general, como los ↗ trascendentales, o bien al género, a la ↗ especie o al ↗ individuo. Las propiedades pertenecientes a un individuo, una especie o un género, con exclusión de cualesquiera otros, constituyen las *propiedades características*. Propiedades en sentido amplio son asimismo los determinantes accidentales — ↗ Predicables. — II. Sentido enteramente distinto posee el término «propiedad» cuando denota la institución jurídico-natural cuya naturaleza se expone a continuación. El ordenado aprovechamiento del mundo irracional por el hombre dotado de razón supone una «ordenación» de los bienes particulares a determinados individuos o grupos humanos; la propiedad establece esta ordenación. *Previamente* a toda propiedad existe la facultad moral del ser racional para servirse de las criaturas irracionales con miras a sus fines. La propiedad regula el ejercicio de esta facultad en las relaciones de los hombres *entre sí*. Estoy jurídicamente autorizado para disponer, según mi arbitrio y provecho, de lo que es mío. Esta facultad es fundamentalmente universal, pero está internamente sujeta a la ordenación de la ↗ comunidad y a la consideración al bien común, pues el ↗ derecho nunca puede ser contrario a la comunidad, ni algo opuesto a ella será jamás derecho. — La institución de la propiedad en cuanto tal se funda en la naturaleza, siendo, por lo mismo, jurídico natural; su plasmación es variable y, en consecuencia, asunto de legislación «positiva» (v.gr., estatal). De hecho, la propiedad en la legislación de los estados reviste formas muy variadas (v.gr., germánica, romana).

La mala repartición y el abuso de la propiedad impulsan a grandes masas de «desheredados» a oponerse a la propiedad en general *(comunismo)* o a la propiedad de los medios de producción *(↗ socialismo)*. Es exigible una sana organización de la ↗ sociedad y de la economía junto con una ordenación de la propiedad que dé lo que es debido tanto al individuo como a la comunidad. La supresión de la propiedad mataría la vida cultural. Cuanto mayor número de propietarios se cuente entre los hombres (familias), tanto más firme será la institución de la propiedad y tanto más dejará sentir sus beneficios. — Conforme a su concepto, la propiedad corresponde siempre a *alguien en particular*, pudiendo ser el propietario ya un individuo, ya un grupo (familia, asociaciones libres) *(propiedad privada)*, ya también una entidad pública (municipio, estado). — La propiedad reporta *beneficios*. Por eso, es o al menos puede ser fuente de renta. Nada impide limitar la renta procedente de la propiedad; en cambio, pretender suprimirla equivaldría a anular la propiedad misma.

La propiedad es facultad de disponer *en derecho* de una cosa *(derecho de propiedad)*, frente a la cual la *posesión* consiste en la facultad de disponer *de hecho* de ella. Las más veces, propiedad y posesión coinciden, pero pueden estar separadas tanto legal como ilegalmente. Más que limitar la renta producida por la propiedad, importa limitar el *poder* anexo a ella y a la posesión. Un recurso extremo para lograr dicha limitación, cuando viene exigida por el bien común, es la ↗ socialización (↗ Economía [Filosofía de la]). — I. SANTELER. — II. NELL-BREUNING.

a) I. ARISTÓTELES, *Tópicos* I, 5; V; *b)* J. GEYSER, *Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre*, 1909, n.° 90; [A. GÓMEZ IZQUIERDO, *Análisis del pensamiento lógico*, 2 vols., 1928-1943; MERCIER, *Lógica*, 2 vols., 1942]. — II *b)* P. TISCHLEDER, *Eigentum*, en el *Staatslexikon*, de H. SACHER, I, ^{6}1926; O. SCHILLING, *Der kirchliche Eigentumsbegriff*, ^{2}1930; A. F. UTZ, *Freiheit und Bindung des Eigentums* 1949; [GARRIGUET, *La propiedad privada* (trad. esp.) s. f.; TONNEAU, en el *Dictionnaire de théologie catholique*, 13, 757-846; J. LECLERCQ, *Leçons de Droit naturel*, t. IV, 2, ^{2}1946; *Códigos de Malinas* (trad. esp. por I. González) 1954 *(Cod. Social)*; L. A. SOBREROCA, *La doctrina social de la Iglesia. Textos pontificios sistematizados*, 1954; I. G. MENÉNDEZ-RAIGADA, *El destino fundamental de la riqueza*, en «La ciencia tomista» 76 (1949) pp. 585-606]; *c)* K. RENNER, *Die Rechtsinstitute des Privatsrechts und ihre soziale Funktion* 1929 (socialista); *d)* A. HORVAT, *Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin*, 1929; [R. BRUNET, *La propieté privée chez Saint Thomas*, en «Nouvelle revue théologique» 61 (1934) pp. 914-927; 1022-1041]; *e)* V. CATHREIN, *Moralphilosophie* II, ^{6}1924 [trad. ital. de la 5.ª alem.: *Filosofia morale*, 2 vols., Florencia 1913-1920; G. MÁRQUEZ, *Filosofía moral*, 2 vols., ^{5}1943; P. VILA, *Orientaciones sociales*, ^{6}1952].

Providencia. Con este término se designa la actividad por la cual Dios guía las criaturas al fin que les está señalado. La providencia comprende, primero, el *plan* eterno, vivo en el espíritu de Dios, de conducir a cada una de las criaturas en particular y al conjunto de todas ellas a su objetivo supremo: la glorificación divina. Este plan predetermina tanto el fin como los medios (disposiciones naturales, condiciones de existencia, etc.). En segundo lugar, la providencia abarca la ejecución del plan antedicho, o sea *el gobierno del mundo*, que no es sólo resultado de la sabiduría y de la omnipoten-

cia de Dios, sino efecto de su amor y bondad. Pues la consecución de su fin significa para las criaturas participar en grado diverso, según su naturaleza, de la divina perfección. — Dios, en la gobernación del universo, se sirve de la actividad de las causas creadas, no porque renuncie a su poder, sino para hacer partícipes a las criaturas de la preeminencia que implica el ser causa. — Según sea natural o ↗sobrenatural el fin establecido por Dios para las criaturas (racionales), se distinguirá una providencia *natural* y otra *sobrenatural*. Que la providencia de hecho ejercida por Dios es sobrenatural, lo sabemos únicamente por la ↗revelación — La *providencia general* se extiende a la totalidad de las criaturas; la *particular*, a los seres racionales, a los cuales los demás están ordenados. La providencia es, por lo tanto, universal, de suerte que con relación a Dios no puede haber ↗azar.

Entiéndese por *destino* el conjunto de los sucesos de la vida humana que no dependen de la libre voluntad del hombre. Concebir este destino como una ley ciega que incluso gobierna a la Divinidad (= *fatalismo cósmico)* es desconocer el poder soberano absoluto de Dios. La obra del destino, a saber: el caer bajo las leyes de la materia, de la vida y de la historia con los males físicos y morales que se manifiestan en estos dominios, es conocida y querida o permitida por Dios. — Aceptar el destino como inmutable y arbitraria predeterminación de parte de Dios, ya para la salvación, ya para la eterna condenación (= *fatalismo teológico* de los mahometanos, calvinismo), significa suprimir la libertad humana. Cierto que nada acontece que Dios no quiera o, por lo menos, permita; pero Dios con su omnisciencia ha incluido en sus decretos la conducta moral libre del hombre. Por eso, la *oración impetratoria* no carece de sentido: el que ora no pretende luchar contra un plan inmutable establecido por Dios, sino ocupar con su plegaria el lugar que en este plan le ha sido ofrecido por la providencia. — NAUMANN.

a) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles* III, 64, 71-83, 90-97; *b) Vorsehung*, en el *Lexikon für Theologie und Kirche*, X, 695; C. GUTBERLET, *Theodizee*, [4]1909, p. 295 ss; ESSER-MAUSBACH, *Religion, Christentum, Kirche* I, 1911, p. 294 ss; E. KREBS, *Dogma und Leben* II, pp. 693-752; G. WUNDERLE, *Grundzüge der Religionsphilosophie*, 1918, p. 171 ss; A. LEHMKUHL, *Die göttliche Vorsehung*, [16]1923; J. RANFT, *Der Vorsehungsbegriff*, 1928; D'ALÈS, *Providence et liberté*, [9]1928; P. DORET *L'irréprochable providence*, 1938; [A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *Teología natural*, 1949]. — H. E. HENGSTENBERG, *Von der göttlichen Vorsehung*, 1940; J. KONRAD, *Schicksal und Gott*, 1947; *d)* V. CIOFFARI, *Fortune and Fate from Democritus to St. Thomas Aquinas*, Nueva York 1935; *e)* C. GRÖBER, *Handbuch der religiösen Gegenwartsfragen*, 1940, p. 566.

Psicoanálisis. Recibe preferentemente el nombre de psicoanálisis el método psicoterapéutico introducido por *S. Freud*, aproximadamente desde 1890, consistente en hacer inteligible el origen *(psicogénesis)* de ciertas perturbaciones de la vida anímica consciente con el descubrimiento de sus causas psíquicas inconscientes, a fin de suprimirlas mediante la conciencia que de las mismas se ha adquirido. Algunos hechos notados en las investigaciones sobre los estados hipnóticos *(Charcot, Bernheim)* y, sobre todo, las observaciones llevadas

a cabo en la práctica clínica condujeron a *Freud* a su brillante, y por entonces inaudita, concepción de la estructura de la vida anímica. Según ella, la vida consciente descansa como tenue capa superficial sobre las capas mucho más gruesas de lo psíquico inconsciente (personal). Vivencias expulsadas de la conciencia o memoria, orientaciones de la vida tendencial y afectiva, «complejos» en suma, rechazados hacia el ↗ inconsciente *(represión)*, tienden a regresar a la conciencia. Impedido su retorno por una «censura» que, por decirlo así, domina en el umbral de la zona preconsciente, engañan a aquélla e influyen en la vida de la conciencia «disfrazándose» de síntomas neuróticos y psicopáticos o también «embozándose» en una forma «sublimada» como tendendencias de orden estético, científico, religioso, etc. *(sublimación)*. Freud, yendo muy lejos en sus afirmaciones, interpretó como energía sexual la energía tendencial reprimida *(libido)* que desde el inconsciente actúa en la vida consciente y espiritual, interpretación que, sin especial protesta de aquél, sus primeros seguidores hicieron todavía más exclusiva y apriorística *(pansexualismo)*. (La teoría del *complejo de Edipo*, es decir, del apego sexual del niño a su madre y de la niña a su padre, desempeñó un importante papel en la literatura psicoanalítica «clásica» y, sobre todo, en las exposiciones de vulgarización.) En una de las últimas obras, el mismo Freud reducía aún la religión al complejo de Edipo, con cuyo desenmascaramiento creía que aquélla se vería obligada a mostrar su inanidad («El porvenir de una ilusión»).

No sólo la explicación psicogenética de los trastornos psíquicos, opuesta a la interpretación biológica de los mismos dominante por entonces, sino, sobre todo, los exclusivismos frecuentemente ridículos y las construcciones conceptuales apriorísticas, así como también su adhesión al positivismo del siglo XIX y su condición de psicoanálisis cultural, suscitaron en el primer momento, dentro de los círculos de especialistas dedicados al cultivo de la psiquiatría y la psicología, una enérgica resistencia al movimiento psicoanalítico, que desde 1910 cundía con intensidad creciente. *A. Adler* y *C. G. Jung*, al principio discípulos de Freud, elaboraron otros tipos de teorías psicogenéticas: la *psicología individual* de Adler reemplazó la concepción pansexualista por la reducción (sin duda tan unilateral como el pansexualismo) de todos los trastornos neuróticos a la oposición entre el afán de valer y la voluntad de comunidad. C G. Jung llegó a la doctrina del ↗ inconsciente colectivo. Hoy la discusión en torno al psicoanálisis (que, por cierto, domina aún en la psicología americana) se ha hecho mucho más serena. Tómanse de la teoría de Freud atisbos y conceptos fundamentales y valiosos sin aceptar la totalidad del sistema ni las conclusiones que entrañan una concepción del universo, utilizándose con mayor prudencia lo que tiene de legítimo según sugieren en cada momento los casos particulares. — WILLWOLL.

Fuentes: S. FREUD, *Gesammelte Werke*, Viena 1935, Londres 1940 ss [trad. esp.: *Obras completas*, 18 vols., 1922-1934]. En especial: *Vorlesungen über Psychoanalyse*, 1909 [trad. esp.: *Introducción a la psicoanálisis* I, [4]1934; II, [3]1929]; A. ADLER, *Praxis und Theorie der Individualpsychologie*, 1924; C. G. JUNG, *Ueber die Psychologie des Unbewussten*, 1943. Bi-

bliografía: *b)* J. DE LA VAISSIÈRE, *La théorie psychanalytique de Freud*, en «Archives de Philosophie» 8 (1930); W. P. WITTCUT, *Catholic thought and modern Psychology*, Londres; [R. DALBIEZ, *La métode psychanalitique et la doctrine freudienne*, 2 vols., 1936 (trad. esp.: *El método psicoanalítico y la doctrina freudiana*, 1948); J. DONAT, *Adler y su psicología individual* (trad. esp.), 1949; TESSON y otros, *Psicoanálisis y conciencia moral* (trad. esp.), 1949; J. NUTTIN, *Psicoanálisis y concepción espiritualista del hombre* (trad. esp.), 1956]; *c)* BIRNBAUM, *Handwörterbuch der medizinischen Psychologie*, 1930; J. JACOBI, *Die Psychologie von C. G. Jung*, ²1945 [trad. esp.: *La psicología de C. G. Jung*, 1947].

Psicología significa etimológicamente ciencia del ↗alma o de lo anímico *(psíquico)*. El significado real ordinario del término ha variado reiteradas veces. *Aristóteles*, que fué el primero en elaborar una doctrina sistemática del alma, trataba en ella de todos los grados de vida terrestre (vegetativa, sensitivo-animal e intelectual) y veía en el alma el principio formal substancial de los procesos vitales; así también procedió su seguidora, la escolástica medieval (e igualmente, en parte, la neoescolástica). Después que la restricción exclusiva del concepto de vida a la vida intelectual consciente, llevada a cabo por *Descartes* a principios de la Edad Moderna, atrajo de modo especial la atención a lo psíquico consciente, y que el empirismo extremo, el positivismo y el criticismo negaron más tarde la cognoscibilidad de un alma substancial, surgió en el siglo XIX, bajo el predominio del positivismo, la definición de la psicología como «ciencia de los hechos de conciencia» (aunque esta psicología puramente empirista nunca se contentó sólo con ↗«vivencias conscientes»). Además, quedó proscrita, como cosa de la «metafísica», la doctrina que hace del alma el sujeto substancial de las vivencias. La psicología científico-experimental de hoy deja ciertamente el tratamiento especializado de lo puramente vegetativo a las ciencias biológicas y fisiológicas, pero, en cambio, presta mayor atención tanto a las bases psíquico-inconscientes de la vida de conciencia como (en cuanto ↗antropología psicológica) al entrelazamiento de la vida anímica con el conjunto de la vida humana. El nombre de psicología procede del siglo XVII y sólo a partir de *Chr. Wolff*, y posteriormente en el siglo XIX, entró en el uso general.

Según se limite la psicología a estudiar los acontecimientos psíquicos empíricamente aprehensibles o investigables en cuanto tales o se aplique a la consideración del alma como sujeto de la vida psíquica, distínguense una *psicología empírica* y una *psicología* llamada (desde *Wolff) racional* o, mejor, *filosófico-metafísica*. Ambas difieren entre sí por su objeto formal y por la diversidad de cometido y método. — La *psicología empírica* se ocupa en las vivencias conscientes (v.gr., conocimiento, tendencia, sentimiento), se esfuerza por describirlas exactamente en sus rasgos característicos y mutuas conexiones (así como también en sus relaciones con el ↗inconsciente y la totalidad del hombre), descubrir sus leyes estadísticas, causales y finales *(psicología descriptiva y explicativa)*, deducir leyes y hechos particulares de leyes psicológicas generales *(psicología teorética;* véase *Lindworsky)* y comprender el sentido del acontecer psíquico *(psicología comprensiva, psicología como ciencia del espíritu)*. Trata tanto de las formas y leyes universales

de las vivencias como de las formas particulares que se dan en los diversos individuos *(psicología diferencial y de los tipos;* ↗ caracterología), de las fases evolutivas de la vida psíquica del niño, del adolescente, etc. *(psicología del desarrollo* o *genética)*, de la inserción de la vida personal en la vida psicológico-social *(psicología social)*, de la ordenación de la vida consciente a las esferas valorales del espíritu objetivo (v.gr., *psicología de la religión*, *psicología de la creación y vivencias artísticas*, etc.) y, por último, de las formas anormales del psiquismo *(psicopatología)*. La *psicología aplicada* procura aprovechar en la vida cotidiana (escuela, profesión, educación), los resultados de la investigación científica *(psicología pedagógica* y *terapéutica*, *psicotecnia*, *psicología médica* y *forense* o *judicial)*.

El método fundamental de la psicología empírica sigue siendo la simple contemplación de la vivencia psíquica (auto-observación), junto con la hetero-observación (que manifiesta la vivencia del alma ajena) y con la comprensión que entiende el sentido de la vida anímica en su ordenación a campos valorales objetivos. Pero es absolutamente insuficiente una psicología del «comportamiento» o «conducta» *(behaviorismo* o *conductismo)* que se queda en lo puramente exterior. La oposición a menudo exagerada durante la «crisis de la psicología» (ocurrida por los años de 1920 a 1930) entre estas formas y métodos se reduce, por lo tanto, a la diferencia entre aspectos de la única psicología metódicamente completa que de manera necesaria se exigen y complementan recíprocamente. — Desde que *G. Th. Fechner* aplicó en principio los métodos experimentales de las florecientes ciencias naturales inorgánicas a la medida de lo psíquico, la auto y hetero-observación, metódicamente afinadas en el *experimento psicológico* han quedado como uno (no el único) de los métodos principales de investigación psicológica. Consiste en provocar, deliberada y sistemáticamente, procesos psíquicos a fin de observarlos de manera científica. El ideal del experimento científico-natural de encontrar el conjunto y significación de todos los factores parciales de un proceso variando a voluntad las condiciones de la experiencia, resulta sensiblemente imposible en el experimento psicológico, porque lo psíquico es irreiterable. A pesar de ello, el experimento ha contraído muchos méritos. — Adaptada en sus comienzos lo más ajustadamente posible al modelo de la física y de la química por lo que respecta al método y construcción de las teorías *(psicología científico-natural* de fines del siglo pasado), la psicología empírica fué luego recobrando cada vez más su independencia al transformarse hacia el año 90 de «atomística» en «*psicología de la totalidad*». Con la investigación en el campo del conocimiento intelectual y de la voluntad *(escuela de Külpe* desde 1905 más o menos), de la psicología de la religión y social más tarde, y también de la psicología diferencial y caracterológica, la psicología ha dado desde entonces mucho fruto.

La *psicología racional* o, mejor, *filosófico-metafísica*, pregunta por las últimas bases ónticas de la vida consciente radicadas en el «sujeto que vive» las vivencias, en la esencia substancial, espiritual, libre e inmortal del ↗ alma. Su *método* no puede ser intuitivo (porque nosotros no aprehendemos intuiti-

vamente lo espiritual), ni menos racionalísticamente deductivo (a modo de la geometría euclídea que lo deduce todo partiendo de principios inicialmente establecidos), ni tampoco pura ampliación inductiva del saber empírico, sino únicamente «*reductivo*», es decir, ha de considerar los hechos empíricamente dados desde el punto de vista de las leyes universales del ser con el fin de comprender así la existencia y esencia del alma. Sus problemas fundamentales, importantes para la valoración total de la existencia humana (tales como responsabilidad, espiritualidad, inmortalidad), ocuparon a los hombres desde la Antigüedad. A partir de *Anaxágoras*, que aclaró el concepto de lo espiritual, la psicología metafísica fué contada como una de las partes más importantes de toda filosofía por los guías máximos del pensamiento occidental, desde *Platón*, *Aristóteles*, *Plotino* y *San Agustín* hasta hoy, si bien a veces dejáronse sentir corrientes positivistas. Las diversas afirmaciones referentes a la imposibilidad de la psicología descansan en supuestos falsos y antimetafísicos. — WILLWOLL.

Psicología empírica: J. FRÖBES, *Lehrbuch der experimentellen Psychologie*, [3]1929 [trad. esp.: *Tratado de psicología empírica y experimental*, 2 vols., [2]1944]; J. LINDWORSKY, *Experimentelle Psychologie*, [5]1931 [trad. esp.: *Psicología experimental descriptiva y teórica*, [2]1935]; W. STERN, *Allgemeine Psychologie auf personalistischer Grundlage*, 1931 [trad. esp.: *Psicología general desde el punto de vista personalístico*, 1951]; O. TUMLIRTZ, *Anthropologische Psychologie*, 1939; G. KOFKA, *Handbuch der vergleichenden Psychologie*, 1922; K. BÜHLER, *Die Krise der Psychologie*, [2]1929; A. TILQUIN, *Le behaviourisme*, París 1942. Además: Actas de los congresos de psicología experimental; [M. BARBADO, *Introducción a la psicología experimental*, [2]1943; del mismo: *Estudios de psicología experimental*, 2 vols., 1946-1948; GEMELLI-ZUNINI, *Introducción a la psicología* (trad. esp.), 1953; G. DWELSHAUVERS, *Tratado de psicología* (trad. esp.), 1930; E. POLITZER, *La crise de la psychologie contemporaine*, París 1947; LA VAISSIÈRE-PALMÉS, *Psicología experimental*, [2]1952].

Psicología filosófica: J. GEYSER, *Lehrbuch der allgemeinen Psychologie*, [3]1920; [del mismo: *Diseño de Psicología general* (trad. esp.), 1927]; D. FEULING, *Das Leben der Seele*, [2]1940; A. WILLWOLL, *Seele und Geist*, 1938 [trad. esp.: *Alma y espíritu*, 1946]; A. PFÄNDER, *Die Seele des Menschen*, 1933; J. GREDT, *Die aristotelische-thomistische Philosophie* I, 1935, 270-422; B. VON BRANDENSTEIN, *Der Mensch und seine Stellung im All*, Einsiedeln 1947; A. MARC, *Psychologie réflexive*, Bruselas 1949; [MERCIER, *Psicología* (trad. esp.), 4 vols., 1940; F. M. PALMÉS, *Psicología experimental y filosófica*, [4]1952; S. STRASSER, *Le problème de l'âme*, Lovaina 1953; R. BRENNAN, *Psicología general* (trad. esp.) 1952].

Historia de la psicología: H. SIEBECK, *Geschichte der Psychologie*, 1880-1884; O. KLEMM, *Geschichte der Psychologie*, 1911 [trad. esp.: *Historia de la psicología*, 1929]; C. SPEARMAN, *Psychology down the ages*, Londres 1937; R. E. BRENNAN, *History of Psychology from the standpoint of a thomist*, Nueva York, 1945 [trad. esp.: *Historia de la psicología* 1957; P. FOULQUIÉ, *La psychologie contemporaine*, 1951] ↗[185, 208, 221, 246, 253].

Psicología social. El impulso a constituir una comunidad espiritual con otras personas tiene sus raíces psicológicas, por un lado, en la riqueza óntica del ser personal que, salvando sus propios límites, se da a sí mismo, y, por otro, en su pobreza necesitada de complementación. Indudablemente, en la comunidad la persona, con su dar y su recibir, sus derechos y sus deberes, condúcese, desde el punto de vista particular de la complementación comunitaria, como si fuese «miem-

bro» de un organismo, mas a pesar de ello conserva su inalienable sustantividad, y la dignidad y los derechos que le son inherentes. Tarea de la psicología social es inquirir las bases y fuerzas formativas psíquicas de la comunidad humana de vida (en sentido muy amplio también de la animal), lo que hay de psicológico en sus formas estructurales y en su repercusión sobre la vida anímica individual. El hecho evidente, subrayado desde antiguo, de que el hombre es un ser social, pone delante, en primer lugar, los problemas de la comprensión del *«alma ajena»* o del *«yo ajeno»*, de los medios de inteligencia inter-anímicos y del impulso al contacto social. — La comprensión de la vida psíquica ajena, en su existencia y particularidad, la reducen unos predominantemente a disposiciones instintivas, otros a una «proyección sentimental» (Einfühlung), a un penetrar de la propia vida consciente en otros hombres haciéndose uno con ellos, otros, en fin *(Scheler)*, a una especie de inmediata intuición de lo psíquico ajeno fundada en una originaria unidad de ser. Sin embargo, dicha comprensión no puede aclararse exhaustivamente con ninguna explicación unilateral, sino que necesita la síntesis de varias formas explicativas. El medio para la comunicación de alma a alma lo constituye el ↗lenguaje, pero tomado en sentido amplísimo. Así entendido, abraza no sólo las funciones primitivas (comunes al hombre y al animal) de «manifestación» de las vivencias propias a él naturalmente anejas y «provocación» de vivencias por las formas manifestativas del vivir ajeno *(lenguaje prelógico)*, sino también la función intelectual exclusiva del hombre (construida sobre aquéllas y tomándolas en parte a su servicio) de «representación de objetos» mediante un sistema de signos y símbolos arbitrariamente establecidos (psicología del lenguaje de *K. Bühler)*.

La inclinación social humana incluye también, como el lenguaje humano, lo instintivo y lo espiritual. La riqueza *de los instintos sociales* encierra, entre otras cosas, el impulso a estar junto con los congéneres, a «comprenderse» instintivamente (función prelógica de «comunicación» y «provocación» de los «lenguajes» prelógicos), a la conducta negativo-social en el ataque y la fuga, al enlace de reacciones positivas y negativas en el contacto sexual y, por último, al juego en común. La *conducta social espiritual* en cuanto tal pone en relación el ser espiritual-personal del hombre con el ser personal ajeno como portador de valores. Manifiesta sobre todo dos aspectos que se complementan y en cierto sentido se exigen: el *respeto* que mantiene la distancia ante el valor personal ajeno, le estima y no le ofende, y el ↗*amor* que, con la imitación, la donación creadora y el impulso a «devenir nosotros», aspira a él. Los diversos grados y especies de «disposición social» anímica, las diferencias típicas de orientación hacia el objeto, la mayor o menor totalidad y fuerza atractiva de la conducta social *(afinidad social, Hellpach)* dependen de las situaciones individuales cambiantes y de las particularidades típicas de la vida anímica.

Entre las formas estructurales de los «productos de comunidad psíquica» pueden distinguirse con *Hellpach* las estructuras de generación, de reglamento y de aglomeración, es decir, el *organismo social* (como la familia), la *organi-*

zación y el mero *agregado*. Según predominen entre los factores psíquicos aglutinantes enderezados a la constitución de formaciones sociales los modos de proceder puramente instintivos o los espirituales, hay que distinguir la ↗masa y la ↗comunidad auténtica. Las formas primitivas de comunidad humana son la amistad y el ↗matrimonio; de ellos nace la familia y partiendo de ésta se originan las comunidades más amplias: la parentela, la clase profesional, la tribu y el ↗pueblo.

La base ontológica de la tendencia anímica a la comunidad no es una misteriosa «alma supraindividual» o un ser-uno originario de una corriente de conciencia única que se desliza a través de todos los individuos, sino, por un lado, el entretejimiento de lo anímico con las conexiones vitales biológicas y, por otro, la riqueza del espíritu personal que impulsa a comunicarse, tendencia a la cual corre paralela una correspondiente necesidad de complementación por el alma ajena. — WILLWOLL.

a) M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, [3]1926 [trad. esp.: *Esencia y formas de la simpatía*, 1943]; *b)* A. GECK, *Sozialpsychologie im Ausland*, 1928; del mismo: *Sozialpsychologie in Deutschland* 1929; del mismo: *Der Gegenstand der Sozialpsychologie*, en «Zeitschrift für Psychologie» 131 (1934) pp. 382-387; P. WOLFF, *Vom Sinn der Ehrfurcht*, 1935; CH. BÜHLER, *Sozialpsychologie*, en «IX Kongress der deutschen Gesellschaft für experimentelle Psychologie, 1938; HORNSTEIN-FALLER, *Gesundes Geschlechtsleben*, 1950 [trad. esp.: *Vida sexual sana*, 1951]; *c)* W. HELLPACH, *Elementares Lehrbuch der Sozialpsychologie*, 1933; TH. ERISMANN, *Massenpsychologie*, 1928; L. SZONDI, *Schicksalsanalyse*, Basilea 1944; [CH. BLONDEL, *Introduction à la psychologie collective*, París 1928; W. MC. DOUGALL, *An introduction to social psychology*, Boston [22]1931; A. MIOTTO, *Psicologia del comportamento sociale*, Florencia 1939; K. YOUNG, *Handbook of social Psychology*, Londres [2]1946].

Psicologismo. El psicologismo asigna a la ↗psicología la primacía absoluta entre todas las ciencias filosóficas. En especial, hace que la ↗lógica y la ↗gnoseología queden absorbidas por la psicología. Procede así porque para él las causas psíquicas que determinan la realización del juicio son al mismo tiempo norma de la ↗verdad: es verdadero aquel pensar que transcurre normalmente, o sea, conforme a las leyes de las causas psicológicas. Según sea el modo de concebir esta norma distínguense varias formas de psicologismo. El *antropologismo* sostiene que la norma consiste en la peculiaridad específica del hombre, de suerte que hay una norma de verdad común a todos los hombres y válida sólo para ellos. Otras formas de psicologismo restringen la norma todavía más: según el *psicologismo tipológico (Dilthey, Leisegang)* los distintos *tipos de pensar* conducen necesariamente a concepciones diferentes del universo; según el ↗historismo, el nivel de la evolución cultural en cada momento influye decisivamente en la norma de la verdad. Fundamento de un cierto carácter común de la verdad son el alma de la cultura *(Spengler)* respecto al mismo círculo cultural, el alma de la raza o las circunstancias económico-sociales (↗Marxismo). Todas las variedades de psicologismo coinciden en el ↗relativismo de la verdad.

La impugnación del psicologismo brota fundamentalmente de la refutación del relativismo. En lo concerniente a la mezcla de la psi-

cología con la lógica y la gnoseología, debe decirse que estas ciencias se ocupan efectivamente en el mismo objeto: el conocimiento, pero desde puntos de vista esencialmente distintos. La psicología estudia un proceso en un ↗ sujeto, y las condiciones de su producción y existencia, atendiendo al contenido sólo en cuanto influye en ellas. La lógica, por el contrario, prescinde de todo esto, ocupándose únicamente en los contenidos puros y sus recíprocas relaciones, en la rectitud y la legitimidad del pensar. La gnoseología investiga la verdad del conocimiento, es decir, si es tal como lo exige el objeto. Con ello queda indicada una norma que no depende de la naturaleza del sujeto. Los raciocinios lógicamente ilegítimos y los juicios objetivamente falsos se rigen también en su realización según las leyes psicológicas. Norma de la verdad y leyes lógicas y psicológicas son, por consiguiente, cosas distintas. — ↗ [167, 177, 185, 189]. — SANTELER.

b) E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen* I [2]1913, 50-191 [trad. esp.: *Investigaciones lógicas*, 4 vols., 1929]; C. NINK, *Grundlegung der Erkenntnistheorie*, 1930, p. 29 y 153; J. VOLKELT, *Wahrheit und Gewissheit*, 1918, pp. 286-313, 348-382; W. MOOG, *Logik, Psychologie und Psychologismus*, 1919; O. J. MOST, *Die Determinanten des seelischen Lebens*, 1939; *c)* TH. LIPPS, *Grundzüge der Logik*, 1893 [trad. esp.: *Elementos de lógica*]; del mismo: *Leitfaden der Psychologie*, [3]1906, 31; FR. WEIDAUER, *Kritik der Transzendentalphänomenologie Husserls*, 1933; *d)* H. PFEIL, *Der Psychologismus im englischen Empirismus*, 1934; *e)* J. DE VRIES, *Denken und Sein* 1937, pp. 12-13 124-132 [trad. esp.: *Pensar y ser* [2]1953].

Pueblo es la comunidad integrada por muchas familias y linajes fundada en la comunidad de descendencia, lengua, cultura e historia. La diferencia entre pueblo y ↗ raza reside en que ésta se halla determinada preferentemente por las cualidades corporales basadas en la descendencia y puede abarcar varios pueblos (total o parcialmente), mientras que entre los elementos integrantes de la unidad de un pueblo sólo puede haber uno condicionado por la sangre. El vocablo *nación* para designar el pueblo (del latino «nasci» = ser engendrado) recuerda etimológicamente el origen natural de éste, pero en lenguaje corriente nación (más aún que pueblo) denota la comunidad unificada por la cultura común y consciente de dicha unidad *(nación de cultura)*, sobre todo si la comunidad cultural está compenetrada con una comunidad estatal propia (↗ Estado). Si los límites de una nación de cultura coinciden con las fronteras políticas, se tiene un *estado nacional.* En sentido estricto, los nombres de nación y estado nacional se reservan para los casos en que el estado no se reduce a un concepto espacial jurídico, sino que es vivido como realidad ligada al pueblo. — Si un pueblo o un grupo de pueblos forma una *minoría* dentro de un estado, el ↗ derecho natural exige que, sin perjuicio de la autoridad estatal, se consideren sagrados los bienes nacionales de la minoría. Ésta, en los casos en que sólo organizándose como estado sea posible al pueblo obtener el desenvolvimiento de su misión, un verdadero derecho propio y el cultivo de su nacionalidad, puede aspirar por vías legales y constitucionales a la independencia política. Y si un pueblo vive repartido en varios estados puede, asimismo, manifestar y favorecer la variedad de sus disposiciones con los diver-

sos tipos de unión política. El *principio de nacionalidad* bien entendido deja a salvo, según eso, el derecho natural y positivo, tanto de los estados como de los pueblos. Por el contrario, el principio revolucionario de nacionalidad, despreciando el derecho positivo existente, trata de obtener por la fuerza un estado para cada pueblo; en forma mitigada, aunque arbitraria, esta exigencia se formula con la condición de que el pueblo demuestre su capacidad y su misión. Puesto que los estados presentan con gran frecuencia una mezcla de razas y pueblos casi inextricable, una realización ilimitada del principio de nacionalidad sólo puede conducir a la disolución y debilitamiento de los estados y de los mismos pueblos. Especialmente el aislamiento y *autarquía* culturales de éstos empujan necesariamente hacia el empobrecimiento, como lo demuestra la historia. El cuidado justo de los bienes nacionales, así como la solidaridad humana igualmente querida por Dios, favorecen al conjunto de la humanidad y, por consiguiente, a sus partes. — El sentimiento nacional es un deber, al paso que el *nacionalismo*, es decir, la desmedida sobrevaloración de la nación, resulta nocivo para esta misma. — GEMMEL.

A. FRANKE, *Volk*, 1934; F. FRODL, *Gesellschaftslehre* 1936; W. SCHWER, *Katholische Gesellschaftslehre*, 1928; W. SCHMIDT, *Rasse und Volk*, [2]1935; J. FELS, *Begriff und Wesen der Nation*, 1927; J. T. DELOS, *La nation*, Montreal, 1944, [trad. esp.: *La nación*, 2 vols. *(I Sociología de la nación, II El nacionalismo y el orden del derecho)*, 1948]; SACHER-VON NELL-BREUNING, *Nationalismus*, en el *Wörterbuch der Politik*, de O. von Nell-Breuning y H. Sacher, t. V, 2; [I. DE LA BRIÈRE, *Le principe des nationalités*, en «Revue de philosophie» 32 (1925) pp. 113-125, 306-318; J. LECLERCQ, *Leçons de droit naturel* II, Lovaina [2]1948; L. IZAGA, *Elementos de derecho político*, 2 vols., [2]1952].

Raciocinio es aquella actividad del pensamiento por la cual, de la afirmación de una o varias proposiciones, se pasa a afirmar otra en virtud de la intelección de su conexión necesaria. En el *raciocinio inmediato (inferencia inmediata)* el tránsito se verifica sin intervención de una tercera proposición (ejemplos: ↗Oposición, Modalidad); en el *raciocinio mediato* o *silogismo* se infiere de varias (en el silogismo simple de dos) *premisas* una *conclusión*. La deducción incluye dos pasos: comprender la conexión objetiva y necesaria de las premisas y extender la afirmación de éstas a la conclusión. La *consecuencia (fuerza concluyente)* del raciocinio descansa sólo en la conexión necesaria de las proposiciones, prescindiendo de la verdad o falsedad de su contenido. La forma característica del raciocinio garantiza la existencia de la conexión lógica. Las formas de raciocinio son distintas en el raciocinio *categórico* y en el *hipotético*.

Diversas clases de raciocinio: Un silogismo de más de dos premisas se llama *polisilogismo*. Si dos silogismos simples están enlazados de manera que la conclusión de uno es a la vez premisa del otro, la primera parte recibe el nombre de *prosilogismo* y la segunda el de *episilogismo*. Cuando varias premisas se unen en forma tal que el predicado de la anterior pasa a ser sujeto de la siguiente y la conclusión enlaza el sujeto de la primera con el predicado de la última, resulta un *raciocinio en*

cadena o *sorites*. En el sorites goclénico, el sujeto de la proposición precedente pasa a ser predicado de la que sigue, uniéndose en la conclusión el sujeto de la última con el predicado de la primera. — Si a una premisa se añade la razón de la misma, se obtiene un *epiquerema;* si se omite una de las premisas, como sobreentendiéndola, resulta un *entimema*. En el *raciocinio por analogía* de la semejanza de dos relaciones se infiere que también las propiedades de los miembros de una relación son semejantes a las de los miembros de la otra. Se supone para ello que aquellas propiedades subyacen a la relación o nacen de ella precisamente en tanto que es igual a la otra. En el *raciocinio por convergencia*, de varias razones, cada una de las cuales no es suficiente por sí sola, se infiere una conclusión. Lleva a la certeza sólo cuando la dirección común de las razones puede tener su causa en el contenido mismo de dicha conclusión. — En la *refutación (raciocinio apagógico)* se infiere la imposibilidad de una proposición mostrando que de ella resulta lo contradictorio. — (Raciocinio modal, ↗ Modalidad). — BRUGGER.

a) ARISTÓTELES, *Primeros analíticos*; *Tópicos*; *b)* ↗ Lógica; [P. HOENEN, *La structure du système des syllogismes et des sorites*, 1947; M. DORELLE, *Le raisonnement par analogie*, París 1949; G. BUENO, *Una nueva exposición de la silogística*, en «Revista de filosofía» 10 (1951) pp. 603-640]; *c)* FR. WEIDAUER, *Zur Syllogistik*, 1928; [J. LACHELIER, *De natura syllogismi*, 1876; del mismo: *Études sur le syllogisme*, 1907]; *d)* H. MAIER, *Die Syllogistik des Aristoteles*, 3 vols., 1896-1900; [E. DE STRYCKER, *Le syllogisme chez Platon*, en «Revue néoscolastique de philosophie», 34 (1932) pp. 42-46, 218-239].

Racional. Desígnase con este término (del latino «ratio»: razón) el modo de conocer discursivo-conceptual específicamente humano. Racional, por lo tanto, no equivale a *intelectual*. No todo conocimiento del entendimiento o intelectual se lleva a cabo inevitablemente con ↗ conceptos. La comprensión de la belleza se sustrae al discurso. El conocimiento místico (↗ Mística) no se realiza en modo alguno por conceptos; sin embargo, no deja de ser intelectual. Intelectual es asimismo la conciencia de los actos internos, y, sin embargo, no está necesariamente moldeada en conceptos. — En particular, el término racional puede equivaler a «relacionado con el raciocinio», «lógico», «metódico». Una *ciencia racional* es una ciencia *deductiva* o *reductiva* (que deduce de principios o reduce a ellos lo dado). *Número racional* es el que puede expresarse por la relación de dos números enteros. — BRUGGER.

W. SESEMANN, *Studien zum Erkenntnisproblem*, Kovno 1927; J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir* París [4]1939 [trad. esp.: *Los grados del saber*, 2 vols., 1947].

Racionalismo (del latino «ratio»: razón, entendimiento). El conocimiento humano es un todo concreto resultante de las aportaciones del entendimiento y de los sentidos. La íntima unión de ambas encuentra su expresión en la teoría de la abstracción y del conocimiento de lo esencial en el fenómeno sensible. En la realización total de la vida entran, además, las fuerzas de la voluntad y del entendimiento. Cuando uno de estos elementos es desatendido o su peculiaridad negada en favor del

entendimiento, se va a parar al racionalismo. No siempre aparece éste como doctrina explícita, sino que a veces se presenta únicamente como actitud psicológica ocasionada por la disposición intelectual, la ocupación predominante u otras causas. Esta actitud racionalista corre a través de todos los períodos de la historia y de varias direcciones del pensamiento filosófico. El racionalismo, procediendo de manera unilateral, estima exclusivamente el saber por el saber mismo, al cual hay que aspirar por lo tanto, «sin supuestos» (↗ En Presupuesto), prescindiendo del significado de la vida o del fin de la voluntad. Esta actitud, olvidando que todo saber vuelto a lo finito, como actividad parcial del hombre dentro del conjunto de su vida, ocupa, en definitiva, una posición famular, conduce a una ciencia infecunda y extraña a la vida.

El *racionalismo gnoseológico*, como doctrina, fué defendido especialmente por *Descartes*, *Espinosa* y la filosofía de la ↗ Ilustración (*Leibniz*, *Wolff*). La disgregación de la síntesis aristotélico-escolástica de alma y cuerpo (↗ Alma y cuerpo [Relación entre]), iniciada en el nominalismo tardío, y la consiguiente separación entre conocimiento sensorial e intelectual, llevó a Descartes a la doctrina de las ideas innatas. Pero si los conceptos no debían obtenerse de la experiencia por abstracción e inducción, sino que en el fondo eran de la misma especie que las ideas creadoras de Dios, había de resultar posible con el auxilio de aquéllos un tratamiento apriorístico-deductivo de todas las ciencias. Esta concepción del racionalismo vióse corroborada por el ideal científico de la matemática, que por entonces cautivaba a los espíritus, según el cual todo conocimiento cierto es consecuencia necesaria de principios necesarios y a priori del entendimiento. Para el racionalismo la única fuente del conocimiento humano es la razón. Las sensaciones no pasan de ser *ideas confusas*. — La exageración del racionalismo suscitó la reacción contraria del empirismo inglés. *Kant* intentó tender un puente entre estas posiciones antagónicas, pero no lo logró de manera completa, porque las formas subjetivas y conceptos del entendimiento son extraños y exteriores a la materia de las sensaciones moldeadas por ellos.

El racionalismo gnoseológico no hace justicia a la totalidad del conocimiento humano, que es indebidamente restringido por él en dos aspectos: primero, no reconociendo la substantividad del conocimiento sensorial y, en consecuencia, haciendo degenerar el conocimiento conceptual en vacío formalismo, a lo cual va ligada la falta de comprensión histórica frecuentemente notada en el racionalismo; segundo, limitando, a pesar de la aparente aproximación de los conceptos humanos a las ideas divinas, el conocimiento racional al modo específicamente humano del pensar discursivo-conceptual (↗ Racional) y convirtiendo esta limitación en norma suprema de todo conocer y de todo ser.

Aplicando estas ideas a la teología resulta el *racionalismo teológico* que lo juzga todo, incluso la ↗ fe y la ↗ revelación con arreglo a la medida de la razón puramente humana, no admitiendo nada que rebase sus fronteras (↗ Misterio). Este racionalismo o deja sólo una religión de la razón o vacía la ↗ religión positiva de todo carác-

ter de misterio e intenta explicarla de manera histórico-inmanente.

Así como el racionalismo gnoseológico menoscaba el conocimiento sensorial frente al entendimiento, así también el *racionalismo ético* perjudica a la voluntad y a las fuerzas emocionales. Según él, sólo el conocimiento y la ciencia del bien son lo decisivo para la conducta moral. El representante típico del racionalismo ético es *Sócrates* (↗ Socrático). — A menudo se entiende el término racionalismo como sinónimo de intelectualismo; para la diferencia entre ambos, ↗ Intelectualismo. [136-140, 151]. — BRUGGER.

b) J. HOMMES, *Lebens-und Bildungsphilosophie als völkische und katholische Aufgabe*, 1934; OLLÉ-LAPRUNE, *La raison et le rationalisme*, París 1906; A. BRÉMOND, *Rationalisme et religion*, en «Archives de Philosophie» XI (1935) 4; *c)* M. ROBERTSON, *Rationalism*, Edimburgo 1912; K. GIRGENSOHN, *Der Rationalismus des Abendlandes*, 1926; F. BECHTEL, *Positive Theologie und der moderne Rationalismus*, 1894; *d)* G. FRANK, *Geschichte des Rationalismus*, 1875; M. CAMPO, *Christiano Wolff e il razionalismo precritico*, Milán 1939.

Raza es un concepto subordinado a ↗ especie. A la filosofía le interesa su aplicación al hombre. Una raza humana biológica es un grupo de hombres que, en los caracteres comunes, pero todavía indeterminados, correspondientes a todos los hombres (como el color de la piel, de los ojos, de los cabellos, volumen de cuerpo, forma de la cabeza, etc.), muestra un parecido concreto común, basado en la herencia, que le diferencia de otros grupos (v.gr., piel clara, ojos claros, cabellos rubios, alta estatura, forma esbelta, cabeza alargada). Unido a estas características biológicas hay siempre también un parecido psíquico, fundado en la relación entre el alma y el cuerpo (↗ Alma y cuerpo [Relación entre]), objeto de las investigaciones de la *psicología de las razas*. El género humano se presenta, pues, en una variedad de razas cuyo conjunto de modificaciones no hace sino manifestar en concreto la idea de hombre. No puede negarse que las diversas razas poseen un valor desigual con respecto a objetivos culturales dados (ciencia, arte, constitución del estado, etc.). Sin embargo, un juicio valorativo acerca de razas extrañas supone siempre una regla válida para todos que muestra como simplemente distinto mucho de lo que a los ojos ofuscados por la raza propia aparece a primera vista como de valor diferente o menor. La naturaleza espiritual del ↗ alma excluye que las diferencias raciales penetren hasta las últimas raíces del ser humano. También para los individuos de otras razas es posible la relación lógicamente idéntica con las mismas leyes del pensar, del ser y del deber, aunque la ejecución vivida de actos psíquicos conformes a ellas resulte a menudo difícil o imposible para un miembro de raza extraña. Únicamente cabe hablar de un *alma de la raza* en el sentido de una semejanza psíquica racialmente condicionada, no en el de una esencia psíquica trascendente.

La tendencia a la conservación de la raza propia tiene un fundamento sólido y es conforme a la naturaleza. Pero no todas las uniones de razas significan un perjuicio para el patrimonio racial. Las disposiciones raciales pueden complementarse armónicamente *(razas afines)* o permanecer anta-

gónicas *(razas extrañas)*. El *cuidado de la raza* tiene como misión impedir con medidas adecuadas, no lesivas para la ley moral universal, las uniones raciales dañosas y fomentar las favorables. — Raza y ↗pueblo no son nociones coincidentes, pues no sólo un pueblo puede constar de varias razas, sino también una raza existir en varios pueblos. — Sobre la filosofía de la raza, ↗(Vida [Filosofía de la]). — BRUGGER.

b) E. VON EICKSTEDT, *Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit*, [2]1937; del mismo: *Grundlage der Rassenpsychologie*, 1936; O. MENGHIN, *Geist und Blut*, 1934; H. MUCKERMANN, *Rassenforschung und Volk der Zukunft*, [3]1934; del mismo: *Kind und Volk*, [14]1933-1934; [CH. LETOURNEAU, *La psychologie ethnique*, *París* 1910; T. R. GARTH, *Race Psychology*, Nueva York 1931]; *d)* A. COMBRIS, *La philosophie des races du comte de Gobineau et sa portée actuelle*, *París* 1938.

Razón I. En sentido lato (1), razón es la facultad cognoscitiva intelectual en oposición a la sensibilidad; es, pues, sinónimo de ↗entendimiento. Sin embargo, dentro de la razón en sentido amplio se presenta a menudo, según sea el aspecto considerado, una oposición entre dos modos de actividad que luego se distinguen como entendimiento y razón en sentido estricto. (2). En general, entendimiento significa preferentemente el pensar que abstrae, compara y descompone; y razón, designa la actividad intelectual superior que tiende a la conexión y unidad definitiva del saber y del obrar. La escolástica establece una distinción entre el *intellectus (inteligencia)* que, con el conocimiento inmediato de la esencia (↗Esencia [Conocimiento de la]) y la intelección o penetración intelectiva de los ↗principios del conocimiento se aproxima a una intuición intelectual, y la *ratio (razón)*, facultad del pensar discursivo, característico del entendimiento humano abstractivo. En *Kant* (↗Criticismo) el entendimiento es la facultad de los conceptos y juicios; la razón, en sentido estricto, es la facultad del raciocinio y, por lo tanto, de buscar lo incondicionado para lo condicionado; en esta actividad la razón se enreda inevitablemente en sutiles paralogismos; por consiguiente es inferior al entendimiento en valor cognoscitivo. La *razón práctica* es la razón (en sentido lato) en tanto que determina a la voluntad por la ley moral. En *Hegel* el entendimiento se queda en los conceptos abstractos, que se mantienen fijos en sí mismos; por el contrario, la razón especulativa lleva a cabo el movimiento dialéctico de la idea llegando así a los conceptos «concretos»; es, por consiguiente, superior al entendimiento y la facultad propia de la metafísica.

II. «Dar la razón» de algo es indicar su «por qué», es señalar su fundamento. He aquí, pues, otra acepción del término «razón» (3) distinta de las dos anteriores. Ahora bien, la cuestión acerca del «por qué» puede tener un doble sentido: podemos preguntar por qué o en virtud de qué un ↗objeto existe en sí o también, cómo sabemos, o con qué derecho podemos al menos suponer, que el objeto existe y nuestro juicio acerca de él es verdadero. La primera interrogación se refiere a la *razón real, razón del ser u ontológica*. La segunda, a la *razón del conocimiento*, a la fundamentación *lógica*. Si la razón real se encuentra en un ente distinto del fundamentado por ella (v.gr., en el obrar de otro ente), dicho ente

será la ↗causa. La última razón ontológica no fundada a su vez en ninguna otra, se denomina *razón primitiva* o *primordial.* La razón del conocimiento o lógica, es decir, la que da un saber acerca de la verdad, debe traer siempre consigo la ↗evidencia del correspondiente objeto. Si una razón lógica indica un objeto de tal suerte que entre ella y éste existe únicamente conexión posible o probable pero no necesaria, puede, sí, fundamentar una hipótesis u opinión, pero en modo alguno cimentar un saber y justificar un firme asenso. — En el conocimiento ↗a priori coinciden razón del ser ontológica y razón del conocimiento; o lógica; en el conocimiento ↗a posteriori, la razón lógica difiere de la razón ontológica. — DE VRIES.

I. *d)* A. HUFNAGEL, *Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin,* 1932; J. PÉGHAIRE, *Intellectus et Ratio selon S. Thomas d'Aquin,* París 1936; C. NINK, *Die Grundlagen der Philosophie Hegels,* en «Philosophisches Jahrbuch» 44 (1931), p. 171 ss (especialmente 185-190); ↗Criticismo; I *b)* J. GEYSER, *Das Prinzip vom zureichenden Grunde,* 1929; L. FUETSCHER, *Die ersten Seins- und Denkprinzipien,* 1930; *e* [MERCIER, *Ontología* (trad. esp.), 3 vols., 1935; F. VAN STEENBERGHEN, *Ontología* (trad. esp.) 1957; L. DE RAEYMAEKER, *Filosofía del ser* (trad. esp.) 1956].

Razón suficiente (Principio de). Como *principio ontológico* dice que todo ente, con más exactitud, todo ↗objeto tiene una razón del ser; como *principio lógico,* que todo juicio (toda proposición) debe manifestarse como válido ante la mente por una razón del conocimiento; un juicio no fundamentado podría con el mismo derecho (o sin motivo) negarse o afirmarse. En tanto que el principio lógico de razón suficiente se relaciona con juicios ciertos es sinónimo de una exigencia de ↗evidencia. En último término, tiene, pues, como base la vinculación de nuestro pensar con el ser; cierto que frecuentemente la razón próxima de una proposición debe buscarse en otra (así ocurre en todo juicio fundamentado mediante ↗demostración), pero la razón última es siempre el ser del objeto que se muestra a sí mismo. Por eso la exigencia de fundamentar toda proposición no equivale a la pretensión imposible de demostrarlo todo ni conduce a un *proceso indefinido (regressus in infinitum).* — El *principio ontológico de razón suficiente* dice que todo objeto tiene una razón del ser, una razón ontológica. En su aplicación a objetos existentes, con necesidad esencial, es decir, en virtud de las esencias, viene dado con el principio de contradicción (↗Contradicción [Principio de]); en tanto que, además, incluye una nueva afirmación de la más decisiva importancia es sinónimo de exigencia de una ↗causa para todo objeto ↗contingente, para todo ente contingente. El principio de causalidad (↗Causalidad [Principio de]) en el sentido usual es un caso particular de este principio general de causalidad cuando, precisando más, determina la causa como causa «eficiente». Por eso la fundamentación de la validez del principio ontológico de razón suficiente cuanto que se refiere no sólo al Ser necesario sino también al contingente, es igual a la del principio de causalidad (↗Causalidad [Principio de]), pero suprimiendo el último paso que fundamenta justamente la necesidad de una causa «eficiente». Dada la estrecha conexión del principio de

razón suficiente con el de causalidad se comprende que ni *Aristóteles* ni los escolásticos medievales lo hayan formulado como tal; *Leibniz* le dió expresión propia por vez primera. — DE VRIES.

a) G. W. LEIBNIZ, *Monadologie* 32, 36-38; *Theodicée*, § 44; *b)* ↗Razón *II;* [J. ROIG GIRONELLA, *Carácter analítico y sintético del principio de causalidad*, en «Las Ciencias» 11 (1946) pp. 317-359; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Note sur le principe de raison d'être*, en «Angelicum» 26 (1949); J. HELLÍN, *El principio de razón suficiente y la libertad*, en «Pensamiento» 11 (1955) pp. 303-320 (especialmente 303-314); O. N. DERISI, *Sentido, alcance y fundamentación del principio de razón de ser*, en «Sapientia» 10 (1955) pp. 249-260]; *c)* A. SCHOPENHAUER, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde:* R. LAUN, *Der Satz vom Grunde 1942.*

Realidad. En lenguaje filosófico, el término *real* denota, por lo común, lo que es, lo que existe en oposición tanto a lo meramente aparente como a lo puramente posible. Así pues, desde el primer punto de vista se denomina real lo que no es sólo representado, imaginado, pensado, lo que no tiene un mero ser «ideal», sino que existe independientemente de nuestro representar y pensar. Atendiendo al segundo aspecto del vocablo, es decir, como opuesto a puramente «posible», real equivale a «actual».

De acuerdo con lo que llevamos dicho, realidad significa el estado de ser-real en las dos acepciones apuntadas, oponiéndose, de una parte, a ↗ilusión y de otra, a ↗posibilidad. Empleando el término en el primer sentido, se habla, v.gr., de la realidad de mundo exterior. Realidad (actualidad), en oposición a posibilidad, es sinónimo de ↗existencia. Según su forma lingüística, el abstracto «realidad» designa propiamente el ser-real como estado del ente; pero a veces se utiliza también como término concreto (equivalente entonces a «algo real») denotativo de un ente particular («una» realidad) también o como expresión de la totalidad de lo real: «la» realidad. El ↗idealismo gnoseológico, para quien el ente en sí es incognoscible, debe dar otro sentido al término «realidad» si quiere conservar una realidad cognoscible que no haya de ser mera ilusión; real es para él, v.gr., el ↗fenómeno legalmente formado en cuanto tal; Kant le atribuye «*realidad empírica*» a pesar de su «idealidad trascendental». — DE VRIES

b) P. SIMON, *Sein und Wirklichkeit*, 1933; L. FUETSCHER, *Akt und Potenz*, 1933 [trad. esp.: *Acto y potencia*, 1948]; Tratados de ontología (↗Ser); *c)* J. HESSEN, *Lehrbuch der Philosophie*, III: *Wirklichkeitslehre*, 1950.

Realismo significa literalmente opinión que defiende la realidad. En sentido general gnoseológico-metafísico, realismo (1), como opuesto a ↗idealismo, es aquella concepción que afirma que el ente real existe «en sí» independientemente de nuestro conocimiento; que el ser, por lo tanto, no es mera producción del ↗sujeto pensante; que el sentido de nuestro conocer es asimilarse al ente, aprehenderlo como es en sí, y que tal objetivo puede lograrse, por lo menos dentro de determinados límites; este último aserto distingue también al realismo del ↗fenomenalismo. No obstante, sería exagerado definir lo «*real*» como aquello que existe con independencia de nuestro pensar; real es, más bien, lo que tiene ↗ser (ser real)

aunque este ser, como el de nuestros actos internos y externos y nuestras obras exteriores, dependa de nuestro pensar, querer y hacer. — Cuando a veces se habla de *realismo idealista*, es posible que con ello quiera significarse la tesis común a todo platonismo y aristotelismo cristiano (en oposición a un realismo materialista) de que todo ente, en última instancia, está plasmado según las ideas divinas y que, por lo mismo, no es «irracional», sino intelectualmente penetrable (↗ Verdad). La antedicha expresión puede designar también intentos insostenibles de mediación entre idealismo y realismo o adornos realistas del idealismo gnoseológico, como cuando se dice, por ejemplo, que lo ideal es lo real.

Prescindiendo del sentido más general del término realismo, éste se usa de manera particular al tratar de dos dominios especiales de nuestro conocer: el conocimiento del ↗ mundo exterior y la validez de los ↗ conceptos universales. El realismo (2), como *realismo del mundo exterior*, se opone al llamado ↗ idealismo acosmístico, que niega el ser al mundo corpóreo en general, y al fenomenalismo en cuanto rechaza la cognoscibilidad del mundo. Es *realismo ingenuo* cuando en el conocimiento del mundo externo no se ve ningún problema y los datos de los sentidos son considerados sin más como reales; el *realismo* recibe el calificativo de *crítico*, cuando justifica la persuasión natural Es mejor no equiparar estos dos realismos al inmediato y mediato, respectivamente. El *realismo inmediato* (v.gr., *Rehmke*, *Gredt*) admite que en la percepción sensorial (por lo menos, táctil) se «da» inmediatamente la realidad exterior (↗ Objeto) y que, por lo tanto, el juicio sobre ésta descansa en una ↗ evidencia inmediata. Consiguientemente, a las ↗ cualidades sensoriales se les asigna también en los cuerpos un ser igual al contenido de la sensación. La dificultad principal del realismo inmediato radica en la explicación de las ilusiones de los sentidos, cuya existencia es indudable. El *realismo mediato* admite que el ser real no es inmediatamente dado; en los datos sensibles se manifiesta, ciertamente (sobre todo por la fuerza irresistible con que se imponen), un ser independiente de la conciencia y la percepción conduce ya de manera puramente instintiva a exteriorizar acciones que responden a la realidad de las cosas; pero el ser real no es contemplado de modo inmediato en los datos sensoriales, sino pensado (con razón) junto a ellos; esta «*objetivación*» se verifica primero instintivamente, pero se corrobora cada vez más por la experiencia de las relaciones entre el hombre y el mundo circundante: tarea de la filosofía es elevar a certidumbre científica, por la elaboración explícita de las razones, la certeza natural implicada en la aludida «objetivación» espontánea; tal fundamentación filosófica del realismo recibe a veces el nombre de «*realización*» (v.gr., en *Külpe*). El realismo mediato no está obligado a aceptar que todos los determinantes dados en la imagen sensorial (incluso las cualidades sensibles) se hallan realizados en las cosas en la misma forma. — Cuando se niega la evidencia racional del ser real de las cosas, aceptándose su existencia sólo en virtud de experiencias volitivas o sentimentales surge el *realismo volitivo*, *emocional o irracional* (defendido por *Scheler* y *N. Hartmann*).

El realismo relativo a los conceptos universales (3) se opone al ↗ nominalismo que rechaza la existencia de los mismos y al ↗ conceptualismo que los tiene por meras formas del pensar. Frente a estas opiniones, el realismo afirma que el contenido de los conceptos (la «quididad» pensada) está también realizado en el ente. El realismo exagerado *(realismo conceptual)* opina que hasta el modo de existir de las «quididades» reales es igual al modo como se conciben: así como en el concepto lo universal se piensa desligado de lo individual, así también existen verdaderas esencias universales (o al menos no individuales), ya en las cosas mismas, ya separadas de ellas (↗ Platonismo). Por el contrario según el *realismo moderado*, el contenido del concepto existe en los individuos de «otra manera», es decir, no desligado de los determinantes constitutivos del individuo en cuanto tal, sino realizado con éstos en la unidad concreta de un ente.

En el dominio de la filosofía práctica, el realismo (4) exige la rectitud ontológica de la acción; significa, por lo tanto, que las normas morales tienen igualmente como fundamento último el orden esencial del ser. Y lo mismo que lo bueno, también lo bello encuentra su medida última en este orden. Lo cual no justifica aquel realismo (5) estético a cuyo entender el arte debe limitarse a exponer la realidad en sus rasgos esenciales sin «idealizarla». —. DE VRIES.

↗ Concepto universal, Gnoseología, Mundo exterior; *b)* E. VON HARTMANN, *Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus*, [4]1914; J. REHMKE, *Unsere Gewissheit von der Aussenwelt*, 1894; O. KÜLPE, *Die Realisierung*, 1912-1923; A. STONNER, *Der kritische Realismus und die Erkenntnis der Aussenwelt*, en «Philosophisches Jahrbuch» 33 (1920) pp. 105-136; A. MESSER, *Der kritische Realismus*, 1923 [trad. esp.: *El realismo crítico*, 1927]; N. HARTMANN, *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*, 1931; J. DE VRIES, *Tun und Erkennen*, en «Scholastik» 17 (1942) pp. 321-341; [del mismo: *Pensar y ser* (trad. esp.), [2]1953]; F. VAN STEENBERGHEN, *Epistemología*, (trad. esp.) 1956; [E. GILSON, *Le réalisme méthodique*, París s.f. (1936) (trad. esp.: *El realismo metódico)*; del mismo: *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, París 1939; L. NOËL, *Le réalisme immédiat*, 1938; N. PICARD, *De contributione W. Dilthey ad realismum volitivum*, en «Antonianum» 21 (1946) pp. 127-148; R. VANCOURT, *La théorie de la connaissance chez Maine de Biran*, París 1944].

Reflexión. En sentido lato y poco riguroso, el término reflexión (1) designa una meditación comparativa y examinante contrapuesta a la percepción sencilla o a los juicios primeros y espontáneos sobre un objeto. Aquí se incluye también la *«reflexión ontológica»* de que hablan algunos escolásticos modernos considerándola como un re-plegar-se o volverse hacia el objeto conocido. No obstante, la reflexión ontológica como método de la ↗ metafísica puede entenderse asimismo en un sentido más preciso y profundo, en tanto que la operación intelectual que del ente concreto abstrae el ser (como objeto peculiar del saber metafísico) (↗ Abstracción) significa a la vez un regreso del espíritu hacia su más íntima esencia. — Este regreso (reflexio = re-flexión, doblamiento) es el sentido propio del vocablo reflexión. Así, reflexión (2) denota, ante todo, un volver-atrás (un re-pliegue) de la atención que de los objetos exteriores, los primeramente conocidos en la actitud natural, se dirige a la actividad anímica propia y al modo

de existencia que a dichos objetos corresponde sólo en cuanto objetos de esta actividad. El concepto de reflexión es, pues, afín al de ↗conciencia. Sin embargo, al simple tener conciencia de los actos propios, a la «conciencia concomitante», acertadamente no se le llama todavía reflexión, recibiendo sólo este nombre la explícita atención a dichos actos y a su sujeto: el ↗yo. Escolásticos modernos califican también a esta reflexión de *segunda intención* oponiéndola a la acción de dirigir la mirada a los objetos exteriores considerada como *primera intención*. En la escolástica clásica, tales expresiones no designan el acto de volverse al objeto o al acto propio, sino el concepto que en virtud de esta vuelta se forma; primeras intenciones son, por consiguiente, los conceptos abstraídos de los objetos de la intuición; segundas intenciones son los conceptos formados en virtud de la reflexión, *conceptos de reflexión;* es de notar que se denominan preferentemente segundas intenciones los conceptos formados a consecuencia de la reflexión lógica. Porque hay que distinguir la *reflexión psicológica*, es decir, dirigida a los actos propios y al yo, de la *reflexión lógica* enderezada al modo (abstracto) de pensar y a las relaciones lógicas dadas con él, correspondientes a los objetos sólo en cuanto pensados; éstos forman las «segundas intenciones» que constituyen el objeto de la lógica y son, en cuanto tales, sólo ↗entes de razón, v.gr., la subordinación de los conceptos según géneros y especies (↗Predicables). La expresión «*conciencia refleja*» se usa a veces como sinónimo de reflexión; en sentido restringido no designa la escueta consideración de los actos propios, sino su peculiar expresión mental en un concepto (concepto de reflexión) o juicio *(juicio de reflexión*, juicio de conciencia). La reflexión, particularmente en la perfección lograda en la conciencia refleja, pertenece únicamente a la inteligencia, mientras que el simple tener conciencia de los actos propios corresponde también a la sensibilidad. — DE VRIES.

↗Conciencia, Gnoseología, Psicología; *b)* J. WÉBERT, *Étude sur les opérations réflexives dans la psychologie de S. Thomas*, en *Mélanges Mandonnet* I, París 1930, pp. 285-325; H. DRIESCH, *Selbstbesinnung und Selbsterkenntnis*, 1940; A. MARC, *Psychologie réflexive*, Bruselas 1949; [J. DE FINANCE, *Cogito cartésien et réflexion thomiste*, en «Archives de Philosophie» 16 (1946) c. 2].

Relación. La relación posee importancia decisiva en la estructura del mundo. En todo tiempo los hombres echaron de ver la profunda y sorprendente unidad existente en el multiforme universo. Algunos quedaron tan hechizados por ella que la tuvieron por lo único real, reduciendo la multiplicidad a mera ilusión; así, por ejemplo, *Parménides*. Frente a él se trata de salvar la realidad de la multiplicidad, pero sin menoscabo de la unidad. Ambas exigencias las reúne el tambaleante *κόσμος* griego, que la Edad Media perfecciona insertándolo en el «*ordo*» fundado en Dios. El mundo es concebido así como una multiplicidad de seres que, vinculados recíprocamente por diversas relaciones, constituyen «un» todo; sin relación no habría unidad de ↗orden. Ésta hace que las relaciones tengan su raíz más profunda en la absoluta unidad de Dios, la cual encierra unificado todo lo que dividido por la ↗participación, forma el edificio del mundo. De esta

manera la unidad de la creación, basada en la relación, refleja la unidad absoluta de la Fuente originaria.

La relación es el «conducirse» (el haberse; recuérdense los latinos: «se habere» y «habituado» de un ente con respecto a otro. Háblase también de *proporción*, pero, las más de las veces, sólo en el dominio matemático y casos afines. Una relación supone el *sujeto*, el *término* y el *fundamento*, de la misma; en la relación de paternidad el sujeto, es el padre; el término, el hijo, y la generación, el fundamento.

Hay relaciones mutuas y no mutuas o unilaterales; relaciones cuyas dos partes son de la misma especie y otras que las tienen de especie distinta (compárese: paternidad-filiación); relaciones en que participan sólo dos elementos y relaciones en que participan varios (v.gr., el conjunto de relaciones de un reloj). Además, las relaciones difieren entre sí por su profundidad y duración (así ocurre, por ejemplo, entre la realización de una compra y la unión matrimonial), y brotan ya de la indigencia (como, v.gr., en el niño pequeño), ya de la riqueza sobreabundante (cual acontecía a Platón en cuanto cabeza de la Academia).

Importantísima es la distinción entre *relación trascendental* o *esencial* y *relación predicamental (categorial)* o *accidental*. La primera rebasa los límites de una categoría traspasándolas todas y entra también en la constitución esencial de su sujeto (v.gr., la relación entre los ↗principios del ser, de la relación de la criatura con respecto a Dios, la del pez con respecto al agua). La segunda viene a añadirse como determinante ulterior al sujeto ya completo en su constitución esencial, siendo una ↗categoría del ↗accidente (v.gr., la relación de dependencia no esencial).

Además de las relaciones *reales* hasta ahora consideradas, existe la *relación lógica (relatio rationis)*. Pertenecen a esta clase ciertos aspectos que en sí no son relaciones, pero que nuestro pensamiento los considera como tales porque de lo contrario no podríamos concebirlos; tales relaciones son ↗entes de razón con fundamento en la realidad (v.gr., la relación entre el concepto de la especie y los individuos reales, la identidad de una cosa consigo misma, pensada a modo de relación). De estas relaciones lógicas tratan preferentemente la lógica y la logística. — LOTZ.

a) ARISTÓTELES, *Categorías* VII; *Metafísica* V, 15; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentarios a la Metafísica de Aristóteles* V, lect. 17; *Comentarios a la Física de Aristóteles* III, lect. 1; V, lect. 3; *Summa theologica*, I q. 13 a. 7; *Summa contra Gentiles* II, 18; *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 3 a. 3; q. 7 a. 8-11; F. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae*, disp. 47; I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 80; G. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*; *b)* A. HORVÁTH, *Metaphysik der Relationen*, 1914; TH. MEYER, *Thomas von Aquin*, 1938, 138-144 [existe trad. ingl.]; H. KRINGS, *Ordo*, 1941; A. BRUNNER, *Der Stufenbau der Welt*, 1950, pp. 157-184; [A. KREMPEL, *La doctrine de la rélation chez Saint Thomas*, París 1952; S. BRETON, *L'esse in et l'esse ad dans la métaphysique de la relation*, Roma 1951]; *c)* N. HARTMANN, *Der Aufbau der realen Welt*, 1940 (especialmente c. 28); KANT, HEGEL: ↗*a)*; *d)* A. TRENDELENBURG, *Geschichte der Kategorienlehre*, 1846, pp. 117-129; G. MARTIN, *Wilhelm von Ockham*, 1949, pp. 99-182; C. G. KORSEL, *The problem of Relation in some nonscholastic philosophers*, en «The Modern Schoolman» 23 (1945-46) pp. 61-81; *e)* [MERCIER, *Ontología* (trad. esp.), 3 vols., 1935].

Relatividad (Teoría de la). Así se denomina la teoría físico-matemática moderna del movimiento. La física antigua, la llamada clásica, conocía ya un principio de relatividad: el de la mecánica. Según él, en todo sistema de coordenadas de referencia que se mueve con movimiento uniforme y rectilíneo en dirección contraria a otro, las leyes mecánicas rigen de manera invariable; dicho de otra manera: mediante fenómenos mecánicos es imposible determinar si un cuerpo se encuentra en estado de reposo absoluto o de movimiento rectilíneo y uniforme; sólo cabe comprobar movimientos relativos. — En 1905 *Einstein* amplió fundamentalmente este principio con la *relatividad especial*. Para suprimir la contradicción a que las experiencias sobre el éter habían conducido, extendió también la relatividad a los fenómenos electromagnéticos. No hay así fenómeno alguno en el universo que haga posible determinar el absoluto reposo o el movimiento uniforme y rectilíneo. El segundo principio fundamental de la relatividad especial, consecuencia asimismo de las experiencias del èter, es el de la constancia de la velocidad de la luz en todo sistema que se mueva con movimiento uniforme y rectilíneo en dirección contraria a otro. El cálculo matemático basado en estos principios llevó entonces a la relatividad del espacio y del tiempo; es decir, las mediciones del espacio y del tiempo se muestran dependientes del estado de movimiento del observador que realiza la medida con respecto al objeto que ha de medirse; longitudes y tiempos son más breves para el observador en movimiento que para el que está en reposo. — La relatividad especial fué ampliada en 1916 convirtiéndose en *relatividad generalizada*, al hacerla extensiva al movimiento acelerado (que incluye el de rotación). Conforme a ella es imposible, en general, determinar cualquier movimiento absoluto. Para definir matemáticamente el espacio hubo de emplearse una geometría no euclídea (↗ Matemática [Filosofía de la]). Recientemente (1950), Einstein formuló una generalización todavía más amplia de la teoría, generalización que se mantiene preferentemente en la esfera de la pura matemática. Su valor y alcance no aparecen aún con claridad.

Hasta ahora las consecuencias de la teoría experimentalmente comprobables han resultado exactas, deviniendo así la teoría de la relatividad patrimonio común de los físicos. Sin embargo, sus asertos conciernen más bien a la observación y descripción de la naturaleza que a la naturaleza misma. — Filosóficamente, la teoría de la relatividad ha suscitado muchas discusiones en las que se han puesto de manifiesto errores fundamentales. En primer lugar, no se enseña en modo alguno un ↗ relativismo de la verdad. Además, no se trata de ↗ la relatividad del ↗ espacio y del tiempo en sentido filosófico, sino de una relatividad de su medida, aunque el modo positivista de pensar o expresarse de muchos físicos produzca otra impresión. Por último, no se afirma que todo ↗ movimiento sea esencialmente relativo, sino que sólo es comprobable el movimiento relativo que, naturalmente, supone el absoluto. La consecuencia filosófica más importante de la teoría es saber que en el conocimiento humano de la naturaleza entran muchos supuestos tácitos cuyo descubrimiento es tarea de la gnoseología natural. — JUNK.

A. EINSTEIN, *Über die spezielle und allgemeine Relativitätstheorie*, [5]1920 [trad. esp.: *Teoría de la relatividad especial y general*, 1921]; del mismo: *The meaning of relativity*, 1950; LORENTZ-EINSTEIN-MINKOWSKI, *Das Relativitätsprinzip*, [5]1923; M. PLANCK, *Vom Relativen zum Absoluten*, 1925; B. BAVINK, *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften*, [9]1949, pp. 100-137; H. WEYL, *Raum, Zeit, Materie*, [5]1923; M. BORN, *Die Relativitätstheorie Einsteins und ihre physikalischen Grundlagen*, [3]1922; AL. MÜLLER, *Die philosophischen Probleme der Einsteinschen Relativitätstheorie*, 1922; [F. SELVAGGI, *Il significato della relatività*, en «Gregorianum» 33 (1952) pp. 418-437; del mismo: *Problemi della fisica moderna*, Brescia 1953; P. G. BERGMANN, *Introduction to the Theory of Relativity*, Nueva York, [6]1953]; *e)* TH. WULF, *Einsteins Relativitätstheorie*, [2]1921.

Relativismo. El relativismo se caracteriza por una cierta interpretación del concepto de verdad. La ↗verdad finita, como conformidad del conocimiento con su objeto implica, sin duda, esencialmente una relación, y en este aspecto es relativa. Pero sólo cabe hablar de relativismo cuando se considera como norma de la verdad no el objeto acerca del cual se emite un juicio sino cualquier otra cosa (v.gr., la estructura del sujeto, la índole especial de las condiciones culturales). Mientras el objeto es una medida de la verdad válida para todos los ↗sujetos, enteramente igual sean cuales fueren las condiciones en que se verifique el conocimiento, este módulo común desaparece tan pronto como se le busca en sitio distinto del objeto mismo. La verdad deviene entonces relativa en el sentido particular de que existe para un sujeto y puede simultáneamente no existir para otro. Con ello el relativismo renuncia al principio de contradicción (↗Contradicción [Principio de]) y a la *validez universal de la verdad.* — En cambio, no hay relativismo cuando se admite que nuestro conocimiento puede, según sean la fuerza y demás condiciones del conocer, comprender el objeto con mayor o menor perfección, pero nunca de manera exhaustiva. Hay que añadir también que a menudo en nuestros conocimientos se dejan sentir de hecho influencias distintas del puro objeto, pero tales influencias no constituyen el fundamento de ninguna verdad relativa.

No es argumento en favor del relativismo la variabilidad de nuestro conocimiento sensorial, según las circunstancias de situación y tiempo, pues el conocimiento intelectual puede elevarse sobre ellas indicando la posición espacial y temporal del observador. Habría *conocimiento desde el punto de vista*, con sentido de relativismo o *perspectivismo*, si sobre un objeto unívocamente determinado pudieran, desde un mismo punto de vista, formularse juicios diversos y, a la vez, verdaderos. — El relativismo en la acepción aquí estudiada nada tiene que ver con la teoría de la relatividad (↗Relatividad [Teoría de la]). Asimismo ha de distinguirse del *relacionismo* que disuelve el ↗ser en meras ↗relaciones. — Contra el relativismo universal hablan: 1.º, el hecho de que poseemos indudablemente conocimientos absolutamente verdaderos, es decir, válidos para todo entendimiento, v.gr., los juicios sobre hechos simples de conciencia, y 2.º, el que el relativismo universal incurre en contradicción interna cuando afirma haber descubierto la naturaleza relativa de la verdad. Pues si la conoce como es en sí, la conoce de manera universalmente válida. Si el relativismo estuviese en lo cierto, nunca podríamos

descubrir que así ocurre. (↗ Psicologismo, ↗ Pragmatismo). — SANTELER.

b) E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen* I, [2]1913, pp. 50-210 [trad. esp.: *Investigaciones lógicas*, 4 vols., 1929]; J. VOLKELT, *Gewissheit und Wahrheit*, 1918, pp. 286 ss, 348 ss; B. W. SWITALSKI, *Probleme der Erkenntnis*, 1923, pp. 21-83; A. BRUNNER, *Die Grundfragen der Philosophie*, 1933, p. 21, 51, 137 [trad. esp.: *Ideario filosófico*, 1936]; del mismo: *Erkenntnistheorie*, 1948 [ed. franc.: *La connaissance humaine*, París 1943]; E. MAY, *Am Abgrund des Relativismus*, 1941; E. WENTSCHER, *Relative oder absolute Wahrheit?*, 1941; J. THYSSEN, *Der philosophische Relativismus*, [2]1947; H. WEIN, *Das Problem des Relativismus*, 1950; [A. ROLDÁN, *Fundamentos del relativismo filosófico moderno*, en «Pensamiento» 1 (1945) pp. 181-206; del mismo: *La verdad del relativismo*, ibíd. 1 (1945) pp. 299-322; A. ETCHEVERRY, *Connaissance humaine et sens de l'Absolu*, en «Archives de Philosophie» 18 (1952) 2, pp. 232-247; A. DE CONINK, *La connaissance humaine est-elle radicalement historique?*, en «Revue philosophique de Louvain» 52 (1954) pp. 5-30]; *c)* E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 3 vols., 1906-1920; F. PAULSEN, *Einleitung in die Philosophie*, [38]1921; *e)* J. DE VRIES, *Denken und Sein*, 1937, pp. 124-132 [trad. esp.: *Pensar y ser*, [2]1953].

Relativismo valoral. Recibe este nombre la concepción que atribuye a los ↗ valores sólo una ↗ validez relativa, es decir, sólo para un hombre, raza o tiempo determinados. No hay valores que valgan absolutamente, o sea, con independencia de estos determinativos particulares. Por eso, todos ellos, sin excepción, están sujetos al cambio; se niega la existencia de valores eternos, imperecederos, que obliguen a todos los hombres, razas y épocas. En tanto que resultantes del ↗ relativismo, para quien toda verdad es relativa, dichas opiniones están ya juzgadas con él. El relativismo concerniente sólo a los valores, los separa del ser. Llega entonces con frecuencia al *psicologismo valoral*, que equipara falsamente los valores objetivos a las valoraciones del sujeto, sobre todo a sus estados sentimentales. O se es víctima del *subjetivismo valoral*, según el cual el hombre mismo (el sujeto) determina sus valores. *Nietzsche* afirma que los «señores de la tierra» fijan los valores a la humanidad y a los pueblos. Evidentemente hay también valores mudables y creados por el hombre. Pero los valores fundamentales de la existencia están necesariamente ligados a la estructura esencial del hombre y del ente; de ahí que posean validez absoluta e inmutable. — LOTZ.

↗ Valor, Valores (Filosofía de los); H. SPIEGELBERG, *Antirelativismus*, 1935; F. NIETZSCHE, *Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte*; [A. LINARES HERRERA, *Elementos para una crítica de la filosofía de los valores*, 1949; D. VON HILDEBRAND, *Christian Ethics*, Nueva York 1953; A. ETCHEVERRY, *Connaissance humaine et sens de l'Absolu*, en «Archives de Philosophie», 18 (1952) 2, pp. 232-247].

Relativo. Un ser es relativo en cuanto dice relación a otro o es portador de una relación. Relativo, desde el punto de vista conceptual, es aquello que no puede definirse sin relación a otro ser, v.gr., padre, hijo. — Relativo, desde el punto de vista del ser, es: 1.°, lo que posee el ser sólo con relación a otro ente, v.gr., los accidentes; 2.°, aquello cuyo ser funda una relación real a otro (todo ser finito). — Relativo, desde el punto de vista del valor, es lo que vale únicamente de manera condicionada. — Relativo a menudo se toma como

sinónimo de relacionado al sujeto, subjetivo, o *condicionado*, debiéndose, en este caso, entender por *condición* aquello de que una cosa depende en un orden cualquiera. — El calificativo de *correlativo* aplícase solamente a lo que está en relación recíproca con otro ser, v.gr., mayor, menor. — (↗Relación ↗Absoluto, ↗Relativismo, ↗Relatividad [Teoría de la]). — BRUGGER.

F. GRÉGOIRE, *Condition, conditionné, inconditionné* en «Revue Philosophique de Louvain» 46 (1948) pp. 5-41; ↗Relación.

Religión. Lingüísticamente es más acertado buscar en «re-legere» que en «re-ligare» el origen del vocablo latino correspondiente «religio». — Atendiendo a su etimología, religión significa entonces un constante «re-volver-se», un cuidadoso y concienzudo considerar algo. Aquello en torno a lo cual gira la consideración debe merecer este esmero, y aun exigirlo, conforme a su dignidad. Cuál sea este ser, podría indicarlo la otra interpretación del término religión: religación, y, precisamente, al origen primero y fin último. Porque este Primero y Último posee mayor trascendencia que todo lo demás, es digno de que se le considere diligentemente por encima de todo.

Desde el punto de vista del ser, todas las cosas proceden de ↗Dios y a Él aspiran también. Sin embargo, únicamente el hombre tiene religión en tanto que como espíritu hace efectiva, libre y conscientemente su relación a Dios, es decir, le conoce y acepta como su origen y fin. Por tratarse del Altísimo, en dicho reconocimiento y aceptación reside el más elevado deber ético y la más exquisita perfección del hombre. Sin religión queda deformado en lo que tiene de más noble, por ricos que sean los dones y admirables las obras que pueda mostrar; es como un bello engarce del que se ha arrancado la piedra preciosa. — En la religión, el hombre entero se vuelve a Dios; por eso comprende todas sus fuerzas anímicas superiores: conocer, querer, sentir. Mas porque la religión no tanto es un saber cuanto una entrega, aparece principalmente como obra de la voluntad inserta en el sentimiento, ve el Ser absoluto de Dios como absoluto Valor. Cuando modernamente suele darse a éste el nombre de lo *numinoso* o lo *santo*, no hay que rechazar en sí tales denominaciones modernas; sin embargo, es frecuente, al emplearlas, desligar el valor del ser y hacer la conducta religiosa completamente irracional. De hecho, el Valor absoluto coincide con el Ser absoluto, como también la entrega religiosa está vivificada por el saber que ciertamente no se presenta en forma racional-discursiva, sino intuitivo-totalitaria o vivencial. Desde lo espiritual, la religión proyecta también sus rayos sobre la vida sensitiva y el cuerpo; así se procura expresión visible en la palabra el ademán y el ↗símbolo. De ahí que una religión de pura interioridad repugne a la naturaleza del hombre y deba marchitarse; por supuesto, los gestos meramente exteriores no significan menos la muerte de la auténtica religión. Por último, puesto que el hombre está inscrito esencialmente en la comunidad, la religión no puede reducirse a asunto privado del individuo; antes bien, la comunidad ha de fomentarla, siendo asimismo de notar que la vida religiosa no llega a pleno desenvolvimiento sino en la comunidad. Como resul-

ta de todo lo dicho, con la religión del espíritu subjetivo (religión como acción y conducta) se une la religión en el sentido de espíritu objetivo y objetivado (religión como doctrina, comunidad, instituciones, usos), que es fuente primordial o precipitado y substrato de la primera.

En todos los pueblos y épocas se encuentra alguna religión; ni la historia ni la prehistoria conocen un estado arreligioso de la humanidad. La religión aparece por doquier como dato primitivo; en ninguna parte deriva de manifestaciones no religiosas como el animismo, el animatismo, el totemismo o la magia. Entiéndese por *animismo* la creencia en almas (anima) y espíritus y su veneración; por *animatismo*, la creencia en un alma o fuerza material que lo domina todo invisiblemente. El *totemismo* cree en el parentesco del individuo o de un grupo con un *totem* (casi siempre un animal); en las culturas primitivas es desconocido. La *magia* y la *hechicería* pretenden con sus conjuros poner a su servicio un poder superior, al paso que el hombre religioso se somete suplicante a él. Acciones parecidas a las de la magia sin referencia a un poder superior, no son magia, sino que brotan de una concepción primitiva de las fuerzas naturales y de su gobierno.

Religión equivale a *veneración de Dios*, es decir, la religión ve a Dios como Persona, según sabía ya el paganismo y muestra insistentemente la actual filosofía de la religión (Scheler). Desde luego, la imagen de Dios dibujada por el paganismo es sumamente confusa Además de tributar honores divinos al Dios único, éstos son tributados también a fuerzas naturales personificadas; tampoco se distingue bastante entre la Divinidad misma y su imagen: *idolatría*. En el *fetichismo* se veneran como algo personal cosas materiales no a causa de su relación de imagen, sino de un poder superior mágicamente ínsito en ellas. Al obscurecimiento politeísta de la imagen de Dios se une el panteísta. Un ↗ panteísmo explícito suprime, claro está, la auténtica religión, pues, las más de las veces, Dios queda substituido por un fondo primitivo impersonal y en definitiva el hombre mismo es lo divino. Pero en ningún pueblo la religión realmente vivida es un panteísmo de esta clase; a lo sumo reviste, como en los indios, un matiz panteísta procedente del fundamento último establecido por la concepción del universo. — Cuando se traslada a los valores terrenales el carácter absoluto de Dios abrazándolos con entusiasmo religioso, háblase de un «*sucedáneo de la religión*».

Hasta aquí hemos tratado de la *religión natural* que brota de la naturaleza espiritual creada del hombre. A ella se contrapone la *religión positiva* establecida o, por lo menos, determinada en sus detalles por un acto positivo histórico, primero de Dios (↗ Revelación) y, luego, también del hombre (leyes escritas o no escritas). La religión escuetamente natural no se encuentra en parte alguna, pero constituye el fondo sobre el que se dibuja toda religión histórica. Sin embargo, el deísmo va demasiado lejos cuando, al excluir aquí, como en todas partes, cualquier intervención de Dios, considera intraspasable el espacio de la religión natural. — Como que el hombre puede conocer inequívocamente su relación de criatura a Dios y la revelación de Éste históricamente pro-

clamada, no le es lícito permanecer indiferente ante la religión en general ni ante una verdadera religión revelada; no le es lícito, pues, adherirse al *indiferentismo*. La religión revelada, especialmente la cristiana, muestra más claramente en qué actitudes se despliega la vida religiosa. Fundamentalmente son la fe, la esperanza y la caridad. A ellas corresponden en la religión natural la vivencia de Dios cuidadosamente alimentada y cada vez más profundamente arraigada, el aspirar a Él como fin último con la confianza en su asistencia y el abrazarle con amor indestructible. Sobre estos actos florece el trato personal con Dios en la *oración*. Ésta es, primero, *adoración*, o sea respetuoso inclinarse ante la infinita sublimidad y absoluta soberanía de Dios. La adoración encuentra su expresión visible más solemne en el *sacrificio:* en éste, el hombre ofrece al Altísimo como símbolo de la entrega de sí mismo un bien que reputa valioso, el cual es a menudo quemado para hacer la entrega absoluta e irrevocable. A la adoración se unen la *acción de gracias* al Dador de todo bien y la *petición* de ulterior y favorable auxilio, petición a que la experiencia de los límites de su poder empuja al hombre. Traducción práctica de la religión auténtica es una vida fiel a la voluntad divina. — Al *culto* pertenece todo el hacer interior y exterior cuyo sentido exclusivo o primario lo constituye la veneración de Dios. — LOTZ.

a) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica*, 2-2 q. 81-101; F. SUÁREZ, *De virtute et statu religionis*; *b)* A. SEITZ, *Natürliche Religionsbegründung*, 1914; E. PRZYWARA, *Religionsbegründung*, 1923; del mismo: *Religionsphilosophie katholischer Theologie*, 1927; W. KEILBACH, *Die Problematik der Religionen*, 1936; A. ANWANDER, *Wörterbuch der Religion*, 1948; K. GUTBERLET, *Ethik und Religion*, 1892; A. DYROFF, *Religion und Moral*, 1925; B. HAERING, *Das Heilige und das Gute*, 1950; [E. MAGNIN, *Religion*, en *Dictionnaire de théologie catholique* XIII, 2182-2306; U. A. PADOVANI, *Saggio di una filosofia della religione*, 1934; J. L. L. ARANGUREN, *La actitud ética y la actitud religiosa*, en «Cuadernos Hispanoamericanos» (Madrid) 19 (1954) pp. 243-252; J. TODOLÍ, *Filosofía de la religión*, 1955; P. ORTEGAT, *Intuition et religion*, Lovaina 1947]. — J. HESSEN, *Die Werte des Heiligen*, 1938; *c)* M. SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen* I, [3]1935 [trad. esp. parcial: *De lo eterno en el hombre*, 1940]; R. OTTO, *Das Heilige*, [26-28]1947 [trad. esp.: *Lo santo* 1925]; H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932; *d)* A. ANWANDER, *Die Religionen der Menschheit*, 1949 [trad. franc.: *Les religions de l'humanité*, 1955]; W. SCHMIDT, *Ursprung und Werden der Religion*, 1930; H. STRAUBINGER, *Die Religion und ihre Grundwahrheiten in der deutschen Philosophie seit Leibniz*, 1919; F. KÖNIG (editor), *Christus und die Religionen der Erde*, 3 vols., 1951; [H. PINARD DE LA BOULLAYE, *El estudio comparado de las religiones* (trad. esp.), 2 vols., 1945; TACCHI-VENTURI, *Historia de las religiones* (trad. esp.), 3 vols., 1947]; *e)* H. MUCKERMANN, *Die Religion und die Gegenwart*, [4]1935; P. SIMON, *Religion und Mythos*, 1935.

Religión (Filosofía de la). Filosofía de la religión es la investigación filosófica de la ↗ religión como tal o de aquello por lo cual las religiones históricas se distinguen, en cuanto religión, de los demás fenómenos culturales. Su investigación primordial se dirige a la esencia de la religión, a lo que ésta es y debe ser en su concepto pleno. Desde este punto trátase luego de determinar un concepto de religión que, por un lado, sea bastante amplio para encerrar íntegramente dentro de sí la experiencia his-

tórica de aquélla y, por otro, suficientemente definido para excluir todo sucedáneo (↗ Religión). Para esclarecer la esencia de la religión, la filosofía se sirve de la ↗ teología natural que plantea el tema de Dios y de la posibilidad de conocerle. Mas para aprehender la religión en sus manifestaciones históricas, la filosofía de la religión necesita de la ciencia comparada de las religiones y de la *fenomenología religiosa*, es decir, de la descripción eidética de la religión que destaque lo peculiar de los actos religiosos fundamentales y especiales. Midiendo las manifestaciones históricas de la religión por el concepto cumplido de la misma, resulta posible para la filosofía un juicio valorativo de las religiones. Tanto la naturaleza de Dios en cuanto Ser personal como el hecho de que muchas religiones invoquen comunicaciones divinas, hacen necesario que la filosofía se ocupe en la cuestión de la posibilidad de la ↗ revelación. — Las investigaciones sobre las condiciones concretas del nacimiento y plasmación de la religión en el hombre individual, pertenecen al dominio de la *psicología de la religión* (↗ Religión [Psicología de la]); las investigaciones referentes a las formas comunitarias de la religión, a su posición frente a la cultura y a la vida del espíritu, corresponden al dominio de la *sociología de la religión*.

La filosofía de la religión fué fundada como disciplina filosófica propia por el ↗ neokantismo. La filosofía neokantiana de la religión reduce ésta a un particular «a priori» religioso. Esto es verdad en tanto que el hombre por naturaleza sintoniza con lo religioso, pero el neokantismo yerra cuando niega el ser al objeto de la religión. — BRUGGER

b) G. WUNDERLE, *Grundzüge der Religionsphilosophie*, [2]1924; I. P. STEFFES, *Religionsphilosophie*, 1925; E. PRZYWARA, *Religionsbegründung*, 1923; del mismo: *Religionsphilosophie katholischer Theologie*, 1927; H. STRAUBINGER, *Religionsphilosophie mit Theodizee*, [2]1949; O. GRÜNDLER, *Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage*, 1932 [trad. esp. de una edic. ant.: *Elementos para una filosofía de la religión sobre base fenomenológica*, 1926]; W. KEILBACH, *Die Problematik der Religionen*, 1936; A. DEMPF, *Religionsphilosophie*, 1937; K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, 1941; B. ROSENMÖLLER, *Metaphysik der Seele* (intitulada anteriormente: *Religionsphilosophie*), 1947; F. J. SHEEN, *Philosophy of Religion*, Nueva York 1948 [trad. esp.: *Filosofía de la religión* 1957]; P. ORTEGAT, *Philosophie de la religion*, 2 vols., Lovaina 1948; O. SPANN, *Religionsphilosophie*, Zürich 1947; [U. A. PADOVANI, *Saggio di una filosofia della religione*, 1934; A. MASNOVO, *La filosofia verso la religione*, 1936; J. TODOLÍ, *Filosofía de la religión*, 1955]; *c)* R. OTTO, *Das Heilige*, [26-28]1947 [trad. esp. de una edic. ant.: *Lo santo*, 1925] (véase respecto a esta obra: B. HAERING, *«Das Heilige» R. Ottos in der neueren Kritik*, en «Geist und Leben» 24 (1951) pp. 66-71); J. HESSEN, *Religionsphilosophie*, 1948; G. MENSCHING, *Soziologie der Religion*, 1949; M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 1947 (reimpresión); *d)* E. PETERICH, *Die Theologie der Hellenen*, 1938; H. FRIES, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart*, 1949; G. MENSCHING, *Geschichte der Religionswissenschaft*, 1948; [M. F. SCIACCA, *Dios y la religión en la filosofía actual* (trad. esp.), 1952].

Religión (Psicología de la). La psicología de la religión estudia las leyes y modos psíquicos especiales de manifestación de la vivencia religiosa, es decir, de la conducta psíquico-subjetiva del hombre con relación a Dios y, en general, a las doctrinas y exigencias de la vida religiosa que se presentan objetivamente. Por su objeto y modo de

plantear la cuestión distínguese tanto de la historia y filosofía de la religión (↗ Religión [Filosofía de la]) como de la ciencia filosófica de Dios y de la ↗ teología dogmática. No tiene que plantear el problema del contenido objetivo de verdad de las convicciones religiosas ni tampoco el del carácter ↗ sobrenatural de la acción divina de la gracia en el alma, sino que se limita al aspecto psíquico-natural de la experiencia religiosa. Así quedan indicados, por una parte, los límites de sus posibilidades y de la esfera que le compete, y, por otra, que la psicología de la religión no excluye lo sobrenatural (que ha de considerarse desde el punto de vista teológico) en la vida anímica religiosa (↗ Mística), pues también la vivencia religiosa sobrenatural tiene, como actividad vital del alma, un aspecto psicológicamente aprehendible.

La interrogación fundamental de la psicología de la religión apunta a la estructura anímica de la vivencia religiosa: ¿cómo se distingue ésta de las otras formas de vivencia? ¿a qué «capa» de lo anímico pertenece principalmente: al conocer y querer espirituales, a lo tendencial, a lo emocional?, ¿está constitutivamente arraigada en complejos reprimidos, en un «desbordamiento» del inconsciente personal, en los arquetipos del ↗ inconsciente colectivo o se enraiza esencialmente en la parte espiritual del hombre? Entretejida en el todo de la vida anímica, plantea ulteriores problemas como los referentes a la tensión de lo individual y lo social, de lo intelectivo-racional y lo irracional, y los referentes a su dependencia respecto al tipo particular humano, a las fases del desarrollo del hombre, a la salud y a las anormalidades psíquicas.

La psicología de la religión no es en modo alguno una disciplina específicamente moderna. En la copiosa literatura ascético-mística de los siglos pasados se encuentra una mina de observación psicológico-religiosa, sin sistematizar pero de gran delicadeza, explotada todavía con excesiva parquedad. Ante el influjo ejercido por la Ilustración y el criticismo, creyóse a fines del siglo XVIII que los valores de la vida religiosa únicamente podían salvarse alojando de hecho la religión en la esfera de lo emocional, como mero asunto de sentimiento y concediendo sólo importancia secundaria a las cuestiones de orden dogmático-intelectual (*religión del sentimiento*, doctrina de *Schleiermacher* sobre el sentimiento de coexistencia con el Infinito; doctrina ulterior del mismo acerca del sentimiento de dependencia absoluta). Así cundió con sus exclusivismos una interpretación psicológica apriorístico-emocional de la vivencia religiosa, interpretación que en las postrimerías del siglo XIX siguió dominando durante decenios la psicología de la religión. Al mismo tiempo, difundióse la concepción de que las verdaderas fuentes de la vivencia religiosa habían de buscarse sólo en el inconsciente (*Sabatier*, *W. James*, *Flournoy*, *Janet* y otros). *Leuba* desarrolló una psicología de la religión de carácter materialista, mientras *W. Wundt* consideraba en lo esencial la religión como fenómeno psicológico-social. Los análisis fenomenológicos de *R. Otto* veían el núcleo de la vivencia religiosa en el sentimiento del *mysterium fascinosum et tremendum*, como eco de una categoría afectiva emocional a priori. Las investigaciones de *Girgensohn* y *Gruehn* trajeron un cambio, mostrando que en la medula de la vi-

ron juntas un tiempo en un todo vivencial, tienden a evocarse una a otra en la conciencia. — (Sobre la importancia de la representación en el conjunto del conocimiento humano, ↗ Pensar, ↗ Fantasía, ↗ Memoria). — Por lo que respecta a los dominios objetivos, la facilidad para conservar y reproducir imágenes de representación no es la misma en los diversos *tipos representativos;* de ahí que se distingan tipos visuales, acústicos y motores, videntes de formas y de colores, etc. — Una combinación infrecuente de representaciones la tenemos en las denominadas *sinestesias,* en las que con imágenes perceptivas de un dominio sensorial (v.gr., acústico) se combinan regularmente imágenes representativas de otro (v.gr., visual) (fenómenos de audición de colores y visión de sonidos). — WILLWOLL.

J. LINDWORSKY, *Wahrnehmung und Vorstellung,* en «Zeitschrift für Psychologie» 80 (1918); G. E. MÜLLER, *Zur Analyse des Gedächtnisses und des Vorstellungsverlaufes,* 3 vols., 1911-1924; J. FRÖBES, *Lehrbuch der experimentellen Psychologie,* [3]1929, t. I, sec. 3, c. 1 [trad. esp.: *Tratado de psicología empírica y experimental,* 2 vols., I, [2]1944]; F. SCOLA, *Über das Verhältnis von Vorstellungsbild, Anschauungsbild und Nachbild,* en «Archiv für die ges. Psychologie» 52; E. JAENSCH, *Über den Aufbau der Wahrnehmunsgswelt,* t. I, [2]1928; t. II, 1931, y la bibliografía de su escuela; A. ARGELANDER, *Das Farbenhören und der synästhetische Faktor der Wahrnehmung,* 1927; H. KUNZ, *Die anthropologische Bedeutung der Phantasie,* 1946; K. JASPERS, *Allgemeine Psychopathologie,* [4]1948; [trad. esp.: *Psicopatología general* 1951; A. VALLEJO NÁGERA, *Tratado de psiquiatría,* [2]1954].

Responsabilidad. La responsabilidad es una consecuencia necesaria de la ↗ libertad de la voluntad y de la *imputabilidad* fundada en ella. En virtud de ésta, la persona moral, como causa decisiva de su obrar bueno y malo, debe responder de sus actos ante su conciencia, el mundo ético circundante y sobre todo ante el Juez divino y aceptar las inevitables consecuencias de su conducta. El sujeto de la responsabilidad es la ↗ persona capaz de acción moral. El objeto lo constituye la acción peculiar y *plenamente humana* procedente de la parte esencial espiritual del hombre a través de su voluntad libre. Los fenómenos *espontáneos* de la actividad correspondiente a la impulsividad sensitiva (movimientos de ira, concupiscencia) no son libres en cuanto tales, pero la voluntad libre puede, refrenándolos, influir en ellos. La ordenación fundamental de la voluntad al ↗ bien en general y a la meta suprema de la felicidad es ciertamente *voluntaria* porque procede de la voluntad, pero insuprimible. Sólo cae bajo la libertad el dirigir esta tendencia fundamental hacia determinados fines particulares de tal manera que la voluntad podría también prescindir de ellos. Sin embargo, la persona sólo es capaz de imputabilidad y, por lo tanto, responsable cuando se da el conocimiento moral suficiente y el querer libre no está entorpecido por el impulso demasiado poderoso o la sorpresa. También disminuyen o suprimen enteramente la imputabilidad y la responsabilidad diversas clases de perturbaciones mentales. En la responsabilidad se manifiesta la nobleza de la persona humana. — SCHUSTER.

b) M. MÜLLER, *Ethik und Recht in der Lehre von der Verantwortlichkeit,* 1932; E. SCHLUND, *Verantwortung,* 1926; W. BERGMANN, *Religion und Seelenleiden* II, 1927; A. SCHÜLER, *Verantwortung,* 1948; [O. N. DERISI, *Los fundamentos*

metafísicos del orden moral, ²1951; D. VON HILDEBRAND, *Christian ethics*, Nueva York 1953; J. LECLERCQ, *Las grandes líneas de la filosofía moral* (trad. esp.), 1956; J. M.ª DÍEZ ALEGRÍA, *Deber moral y responsabilidad*, en «Revista de Filosofía» 13 (1954) pp. 172-176]; *c)* W. WEISCHEDEL, *Das Wesen der Verantwortung*, 1933.

Retribución. En sentido muy amplio se considera como retribución lo que corresponde a uno por su ser, su dignidad y principalmente por sus obras. Es una exigencia de la ↗justicia. En acepción restringida, la retribución consiste en el premio debido o en el castigo merecido por las acciones buenas o malas. El *premio moral* sigue a la acción buena en el testimonio de la buena ↗conciencia, (↗conciencia moral), en el honor ético y en la estimación y buena reputación; pero muy particularmente se encuentra en la perfección moral final del hombre que se logra con la obtención de la ↗felicidad eterna, justa recompensa también de la acción buena libremente ejecutada. Este premio interno no suprime la aspiración a la pura ↗moralidad y al puro cumplimiento del deber; es, más bien, un reconocimiento de la personalidad libre. El reproche de «afán de recompensa» *(Kant* y otros) no comprende el carácter absolutamente ético del fin consistente en la perfección ni el valor decisivo del mundo sentimental humano y de la tendencia naturalmente necesaria a la felicidad. El premio moral supone el *mérito*, es decir, el merecimiento de recompensa basado en la libre realización personal del bien. En la educación y en la vida de la comunidad se emplean asimismo legítimamente recompenpensas y distinciones como motivos éticamente justificados.

El *castigo* consiste en la irrogación de un ↗mal físico a causa de un mal moral. Es la justa retribución por el mal o acción culpable. La transgresión de la ley divina encuentra su correspondiente castigo en el malogramiento del fin último moral por la pérdida de la eterna felicidad. — El premio y el castigo morales, en cuanto anunciados por el legislador humano o divino, poseen el carácter de *sanción*, es decir, garantizan la observancia de la ley al unir las exigencias supraindividuales del bien moral con la verdadera felicidad del individuo. Puesto que la sanción se dirige por la representación de este encadenamiento a la voluntad libre, hace el bien moral muy atractivo para el hombre sin hacerlo físicamente necesario, lo que sólo podría ocurrir coaccionando a la persona humana. — Por eso, todo castigo, incluso el impuesto por el estado, incluye necesariamente la retribución por la violación libre y culpable del derecho. La negación de la libertad y de la retribución conduce a la supresión del derecho penal y de la dignidad moral del hombre. Sin embargo, en la sanción humana la medida de la retribución no se determina por la interna medida de la malicia que sólo Dios juzga, sino por los fines de *intimidación y corrección* propios del castigo, necesarios para el bien común. (↗Expiación, Culpa). — SCHUSTER.

b) M. WITTMANN, *Ethik*, 1923; J. B. SCHUSTER, *Die christliche Strafrechtsidee*, en «Der katholische Gedanke», 1932, pp. 33-40; D. VON HILDEBRAND, *Zum Wesen der Strafe*, en *Zeitliches im Lichte des Ewigen*, 1932 p. 47 ss; J. BETSCHART, *Das Wesen der Strafe*, Einsiedeln 1939; M. BRUGGER, *Schuld und Strafe*, 1933; [V. M. MINTEGUIAGA, *La moral independiente y los nuevos principios del derecho*, ²1906; O. N. DERISI,

Los fundamentos metafísicos del orden moral, [2]1951; A. MARC, *Dialéctique de l'agir*, París 1954; J. LECLERCQ, *Las grandes líneas de la filosofía moral* (trad. esp.), 1956]. — FR. HARTZ, *Wesen und Zweckbeziehung der Strafe*, 1914; M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1921, p. 368 [trad. esp.: *Ética*, 2 vols., [3]1949]; F. BASSENGE, *Ethik der Strafe*, 1933; J. BINDER, *System der Rechtsphilosophie*, 1937, p. 355 ss.

Revelación, en general, es toda manifestación de lo oculto. En sentido religioso, revelación es la manifestación de lo oculto hecha por un poder superior, concretamente por Dios. En lenguaje corriente, suele denominarse también revelación un conocimiento repentino que estaba ya preparado en el subconsciente, pero cuyas causas no se adivinan (como, v.gr., en la inspiración del artista). Afín a este sentido del término es la concepción modernista de la revelación para la cual ésta se reduce al sentimiento religioso que brota del subconsciente. Sin embargo, la revelación, tomada en sentido estricto, implica un manifestante de lo que está oculto, un receptor de la manifestación y una verdad manifestada. La mera conciencia de la interna relación a Dios (↗ Mística) no constituye todavía una revelación — La manifestación de la existencia y de ciertos atributos de Dios, inseparablemente unida a la creación, recibe el nombre de *revelación natural*. De ella debe distinguirse, según la teología católica, aquella revelación que se verifica mediante el lenguaje propiamente tal y el testimonio de Dios. Llámase *revelación sobrenatural* porque ni la exige la naturaleza humana ni obedece a la necesidad de ley natural alguna. Por lenguaje ha de entenderse aquí no un proceso fisiológico, sino una actuación mediata (por el empleo de signos) o inmediata de Dios sobre el entendimiento humano por la cual Aquél no sólo le comunica ciertos pensamientos (asertos), sino que también le hace conocer mediante señales seguras (↗ Milagro) que Él es quien se los comunica y garantiza su verdad. El objeto de la comunicación pueden ser ↗ misterios, por su naturaleza ocultos al hombre, y también verdades en principio no incognoscibles para él acerca de las cuales adquiere, sin embargo, una nueva e infalible certeza gracias al testimonio divino.

La posibilidad de la revelación sobrenatural estriba en que ↗ Dios es un ser personal, inteligente y libre, cuya acción externa no está limitada por las leyes naturales. El cambio que la revelación implica se encuentra exclusivamente del lado del entendimiento receptor. — Las religiones que invocan una revelación sobrenatural en favor de su contenido doctrinal esencial y de sus instituciones fundamentales se llaman *religiones reveladas*. Religiones diversas en cuanto contradictorias entre sí respecto al contenido doctrinal, no pueden estar simultáneamente fundadas en una revelación real. Para que la aceptación de la revelación, que se verifica por la ↗ fe, sea obligatoria, el hecho de la misma debe estar asegurado por lo menos con ↗ certeza práctica. Ni de parte de Dios ni del hombre es necesario que la revelación se dirija inmediatamente a los individuos: puede también realizarse por personas intermediarias dignas de fe. La naturaleza del hombre como ser histórico trae consigo que éste deba contar con

encontrar a Dios por el camino de la revelación y, por lo tanto, en la historia. — BRUGGER.

b) R. GUARDINI, *Die Offenbarung*, 1940; NEUNER-ROOS, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 1938 (Concilio Vaticano); POHLE-GIERENS, *Lehrbuch der Dogmatik*, [9]1936, pp. 20-26; K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, 1940; [H. DIECKMANN, *De revelatione christiana tractatus philosophico-historici*, Friburgo de Brisgovia 1930]; *e)* D. FEULING, *Katholische Glaubenslehre*, 1937, pp. 1-67.

Rigorismo, en general, es cualquier doctrina o actitud que, en el antagonismo de opiniones acerca de la licitud de una acción, se decide sistemáticamente por la dirección más estrecha y rigurosa. En sentido estricto, el rigorismo equivale al *tuciorismo*, el cual exige que en la duda sobre la licitud de una acción nunca esté permitido determinarse por la libertad y contra una ley meramente probable, mientras el parecer favorable a la libertad no sea enteramente seguro. El verdadero tuciorismo no es menos recusable que su opuesto el ↗laxismo. Pues el riesgo de errar moralmente obrando contra una ley dudosa existe sólo en el supuesto (indemostrado) de que una ley realmente dudosa obliga a su observancia. La historia muestra que el rigorismo no raras veces ha llevado a sus defensores obstinados a la violación de indudables obligaciones (↗Conciencia, Probabilismo). — SCHUSTER.

b) J. DE BLIC, *Probabilisme*, en el *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* IV, 301-340; J. MAUSBACH, *Die katholische Moral und ihre Gegner*, [5]1921; *d)* A. SCHMITT, *Geschichte des Probabilismus*, 1904; *e)* V. CATHREIN, *Moralphilosophie* I, [6]1924 [trad. ital. de la 5.ª alem.: *Filosofia morale*, 2 vols., Florencia 1913-1920].

Romanticismo. El romanticismo como movimiento se extiende desde fines del siglo XVIII a mediados del XIX. Sin embargo, su influjo perdura hasta hoy; esto se aplica sobre todo a Alemania, donde tras la primera guerra mundial se verificó un nuevo encuentro con él. Característica peculiar del romanticismo es que abarca y comprende la vida espiritual en su entera amplitud. Por lo que respecta a la filosofía en particular, hay filósofos que pueden llamarse románticos (*Schleiermacher* y, sobre todo, *Schelling*) y un romántico, por lo menos, merecedor de que se le incluya entre los filosófos (*Fr. Schlegel*).

Considerado históricamente, el romanticismo nació como reacción contra la ↗Ilustración con su aprecio exagerado de la razón y del concepto universal. Entre el ↗idealismo alemán y el romanticismo hay una múltiple acción recíproca entremezclada de antagonismo. Así como el romanticismo recibió sugerencias de las ideas fichteanas sobre la productividad del yo y en especial de la fantasía, recibiéndolas asimismo de la primacía de lo estético de *Schelling*, así también Schelling se dejó llevar e influir por los impulsos del romanticismo, el cual (especialmente con *Schlegel*) no influyó tampoco de manera menos fecunda en la visión hegeliana del devenir histórico.

Visto en su contenido, el romanticismo es un producto extremadamente irisado y multiforme; no obstante, se descubren en él rasgos característicos comunes. En primer lugar, el centro a cuyo alrededor gira todo es la vida en su íntegra plenitud, no la razón y el concepto; por algo escribió Fr. Schlegel una «Filosofía de la

vida». El sentido de las leyes propias de la vida despierta; puesto que la realidad ofrece una amplia unidad orgánica en la que hunden sus raíces los opuestos naturaleza y espíritu, la única comprensión adecuada de lo real será la que posea un no menor carácter «orgánico». Desde este punto de vista son contemplados de nuevo los vínculos orgánicos en que el hombre se halla inserto; la nación y, detrás de ella, la humanidad; por eso se corre tras el espíritu popular y el lenguaje. Conexa con ello está, por último, una auténtica valoración de la historia en su indeducibilidad y de lo históricamente acontecido, lo cual lleva a dedicarse principalmente a la Edad Media como algo nuevo gozosamente descubierto. — También al hombre se le toma en su vida total. Más que el entendimiento y la voluntad dominan el sentimiento y la fantasía, lo cual muestra que el romanticismo tuvo predominantemente su patria en la región de lo artístico, y, de manera principal, de la poesía. Tiene así el mando un irracional sentirse uno y vivir con todo, que aparece al mismo tiempo como intuición intelectual. Ésta repudia todo concepto definitivamente perfilado y acompaña a la vida en su progreso incesante o en su devenir que corre hacia lo infinito y deshace reiteradamente toda forma. Una actitud tal era naturalmente poco favorable al esfuerzo sistemático del pensamiento. — Con la recusación del concepto y de su universalidad el individuo hízose otra vez visible en su substantividad, pasando, por supuesto, a primer plano el hombre extraordinario, genial. Aunque todavía no está enteramente superado el naufragio idealista-panteísta del individuo en el universo, sin embargo, el desarrollo de la individualidad predomina en el conjunto. Por cierto, en este punto amenaza el otro peligro: una volatilización del orden objetivo del ser en el sujeto, una última frivolidad caprichosa que disuelve el ser en pura poesía y se expresa en la *ironía* romántica. No obstante, hombres como *Schlegel* tomaron con tanta seriedad lo objetivo que se volvieron hacia el Dios personal. — La raíz de todos los reparos suscitados contra el romanticismo es su unilateral irracionalismo (↗ Irracional), el cual, empero, no quita fecundidad a sus intuiciones fundamentales. — ↗ [158]. — LOTZ.

PH. FUNK, *Von der Aufklärung zur Romantik*, 1925; S. BEHN, *Romantische oder klassische Logik*, 1925; L. WIRZ, *F. Schlegels philosophische Entwicklung*, 1939; M. HONECKER, *Die Wesenszüge der deutschen Romantik in philosophischer Sicht*, en «Philosophisches Jahrbuch» 49 (1936) pp. 199-222; TH. STEINBÜCHEL, *Das Problem der Existenz in idealistischer und romantischer Philosophie und Religion*, en «Scientia Sacra» (1935) pp. 169-228; H. BECHER, *Die Romantik als totale Bewegung*, en «Scholastik» (1949) pp. 182-205 (bibliografía); A. DEMPF, *Das Erbe der Romantik und das jeweils Klassische*, en «Hochland» 22 (1925) II, pp. 573-588; H. KNITTERMEYER, *Schelling und die romantische Schule*, 1929; R. BENZ, *Die deutsche Romantik*, ^{2}1938; W. BIETACK, *Lebenslehre und Weltanschauung der jüngeren Romantik*, 1936; R. HAYM, *Die romantische Schule*, ^{5}1928; P. KLUCKHOHN, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, ^{2}1942; A. TUMURKIN, *Die romantische Weltanschauung*, 1920; O. WALZL, *Deutsche Romantik*, 1923-1926.

Sabiduría. La sabiduría no es un saber cualquiera, sino un saber que versa sobre lo esencial, sobre las causas y fines últimos del ente, es una consideración y apreciación de lo terreno a la luz de la eter-

nidad *(sub specie aeternitatis)*, un saber que da prueba de fecundidad porque asigna a todas las cosas el lugar que les corresponde en la ordenación jerárquica del universo, según la sentencia de Santo Tomás frecuentemente repetida: «*Sapientis est ordinare*»: ordenar es cosa propia del sabio. La forma científica no es esencial a la sabiduría, pero sí la conformidad del obrar y del saber. Santo Tomás distingue tres grados de sabiduría: el primero, es la intelección modeladora de la vida resultante de la meditación filosófica, sobre todo metafísica. Encima se encuentra la sabiduría procedente de la fe y de la ciencia teológica, la cual ordena todas las cosas en el conjunto del mundo sobrenatural que comprende cielo y tierra. El tercer grado lo constituye la sabiduría como don del Espíritu Santo; con ella el hombre que ama a Dios ya no comprende con el solo esfuerzo propio, sino que a la luz de la divina inspiración, «experimentando lo divino», se siente adherido a ello y persigue con amoroso gozo el orden que Dios ha querido en todas las cosas. — DE VRIES.

b) J. MARITAIN, *Science et sagesse*, 1936 [trad. esp.: *Ciencia y sabiduría*, 1944]; R. GRABER, *Die Gaben des Hl. Geistes*, 1936; *d)* M. GRABMANN, *Das Seelenleben des hl. Thomas von Aquin*, 1924, p. 30 ss.

Santidad. En la moderna filosofía de los valores y de la religión se considera *lo santo* como el ↗ valor más elevado, específicamente distinto de todos los demás y propio de lo divino; a él se dirige la ↗ religión. Según *R. Otto*, lo santo es ante todo lo «numinoso» y, como tal, algo ↗ irracional que únicamente puede caracterizarse por su acción sobre el sentimiento como *mysterium tremendum* y a la vez *fascinosum*, es decir, como fuerza misteriosa, superpotente, ante la cual la criatura se asusta y estremece y que, sin embargo, la arrebata y beatifica. Por otra parte, algunos teólogos no parecen entender la santidad sino como la más alta bondad moral comprensible de un modo conceptualmente claro. — Cabe que ambos puntos de vista sean unilaterales. La santidad es, primeramente, como santidad ontológica, la plenitud infinita del Ser divino, de la bondad, el poder y la magnificencia divinos; es, por lo tanto, la infinita majestad de Dios, que (en oposición a la concepción irracionalista) puede ser comprendida de alguna manera por nosotros con conceptos análogos, pero que siempre sigue siendo un misterio inefable ante el cual nos estremecemos con veneración profunda. Santidad, en segundo lugar, designa la santidad «moral» de Dios, es decir, la santidad de su Voluntad, que esencialmente consiste en el amor con que necesariamente abarca su propia infinita bondad, arquetipo de toda perfección creada. También la santidad de Dios así entendida es siempre para nosotros un misterio insondable; el hombre tiembla ante ella dándose cuenta de su cualidad de pecador (Is 6, 5), pero sintiéndose, no obstante, atraído irresistiblemente por su radiante pureza. — La santidad se atribuye a las criaturas por razón de una especial vinculación con Dios. Así, las personas o cosas son santas *(sacer)* en la medida que están consagradas por entero al servicio divino; las personas son santas *(sanctus)* en cuanto que por su vida moralmente perfecta están unidas con Dios y se asemejan a Él. — DE VRIES.

b) M. J. SCHEEBEN, *Dogmatik* I, §§ 86 y 99; H. DELEHAYE, *Sanctus*, en «Analecta Bollandiana» 28 (1909.) p. 145 ss; A. HORVATH, *Heiligkeit und Sünde*, Friburgo (Suiza) 1943; B. HÄRING, *Das Heilige und das Gute*, 1950; *c)* R. OTTO, *Das Heilige*, [28]1947 [trad. esp. de una edic. ant.: *Lo santo*, 1925] (véase sobre esta obra: B. HÄRING, «*Das Heilige*» *R. Ottos in der neueren Kritik*, en «Geist und Leben» 24 [1951] pp. 66-71); J. HESSEN, *Die Werte des Heiligen*, [2]1951; *d)* J. DILLERSBERGER, *Das Heilige im Neuen Testament*, 1926.

Sensación. El lenguaje corriente designa con este término cualquier inmediato vivir consciente, darse cuenta, sentir. La psicología actual entiende por sensación el elemento último de la percepción sensorial, v.gr., azul, dulce (sensación en sentido estricto). Ésta constituye siempre una parte de un ↗complejo mayor; aquí, de una percepción, v.gr., de una casa que estoy viendo. — Condiciones de la sensación: En la base de la visión de una casa se encuentran excitantes del mundo exterior, a saber, ondulaciones del éter que son reflejadas irregularmente por la casa y producen una imagen en la retina. A esta excitación sigue otra en el nervio óptico y, por último, en la corteza cerebral. La imagen psíquica consciente de la casa con su forma, color y tamaño está exclusivamente vinculada a esta pequeña imagen corporal. Estas condiciones corporales se denominan *excitantes*, de los cuales unos son exteriores al organismo y de varia índole: mecánicos, acústicos, ópticos, etc.; y otros, interiores, encontrándose en los órganos de los sentidos y nervios. A los diversos sentidos corresponden en el cerebro diversas regiones: esfera visual, esfera auditiva, etc. La actividad nerviosa y el acto consciente paralelo a ella se llaman *actividad psicofísica.*

La sensación, psicológicamente considerada, presenta varias propiedades. Cualidad (especie), intensidad (o fuerza), y propiedades espaciales (figura, magnitud) y temporales (momento, duración). Cuando se trata de la sensación en sentido estricto se tienen presentes las dos primeras. Estas propiedades no son reales, sino intencionales (↗Intencional), pues sólo convienen a la imagen de la percepción en cuanto tal. No es, pues, el acto consciente como tal el que es verde, o cuadrado, sino el objeto conocido; tenemos la sensación de «lo» verde, de «lo» extenso en tal o cual forma, etc. Ninguna propiedad peculiar de un sentido puede desaparecer sin que la sensación desaparezca No hay ningún sonido de intensidad o duración cero. Sin embargo, no todas las propiedades citadas pertenecen a todos los sentidos, v.gr., la extensión corresponde sólo a la vista y al tacto. *Sensibilidad diferencial* es la capacidad para percibir diferencias en la cualidad, intensidad, etc. Esta capacidad es tanto mayor cuanto menores sean las diferencias que todavía puedan notarse. En los sonidos llegan a distinguirse décimas de vibración, pero nunca milésimas. — *Intensidad de la sensación:* Se da el nombre de *umbral del excitante* al excitante más débil capaz de producir todavía una sensación; las ondas de aire tienen que rebasar una determinada intensidad para que se oiga un sonido. La sensibilidad absoluta de un sentido es inversamente proporcional al umbral del excitante: cuanto más débil sea el excitante audible, tanto más fino será el oído. Al *umbral diferencial* se aplica la *ley de Weber*. Según ella,

dicho umbral es, dentro de ciertos límites, proporcional a la fuerza del excitante; por tanto, el umbral diferencial relativo (o sea el umbral diferencial dividido por el excitante) es constante; por ejemplo: si un excitante de fuerza 10 exige una adición de 1 para que se note el aumento, un excitante de 30 exigirá 3. — La *sede de la sensación* está constituida por el proceso corporal orgánico a que se vincula la sensación consciente. Se encuentra en el cerebro. Pues si se intercepta la comunicación con éste o se destruye en él la correspondiente esfera sensorial, desaparece la sensación aunque el órgano sensitivo permanezca ileso. Lo mismo corrobora la doctrina hoy aceptada de que psicológicamente las percepciones sensibles externas y las representaciones de la fantasía son en esencia el mismo proceso. Y siempre se ha admitido que el asiento de la fantasia está en el cerebro. — FRÖBES.

b) J. FRÖBES, *Lehrbuch der experimentellen Psychologie* I, ^{3}1929, pp. 20-176, 463-503; II, ^{3}1929, 1 ss; suplemento al t. I, 1935 [trad. esp.: *Tratado de psicología empírica y experimental*, 2 vols., ^{2}1944]; J. LINDWORSKY, *Experimentelle Psychologie*, ^{6}1931, pp. 15-63 [trad. esp.: *Psicología experimental descriptiva y teórica*, ^{3}1935]; A. MESSER, *Psychologie*, ^{6}1934, pp. 151-198 [trad. esp.: *Psicología*, ^{3}1954]; J. SCHWERTSCHLAGER, *Die Sinneserkenntnis*, 1924; *e)* A. WILLWOLL, *Seele und Geist*, 1938, pp. 45-49 [trad. esp.: *Alma y espíritu*, 1946].

Sensibilidad. En el dominio del ↗conocimiento, es (1) la capacidad para recibir ↗sensaciones, considerada como función de los sentidos mediante la cual se verifica el contacto con el mundo corpóreo y físicamente perceptible. La sensibilidad aprehende lo ↗singular y ↗concreto. En esta aprehensión se conduce de manera esencialmente receptiva; pero no está puramente pasiva, sino que configura lo aprehendido a través del modo de recibirlo. Según la acepción que tiene dentro del ↗criticismo *(Kant)*, la sensibilidad (2) es receptividad pura que nos hace posibles las ↗intuiciones en que se funda el pensamiento (↗Pensar). La determinación *Affektion* de la sensibilidad (2) se lleva a efecto con dependencia del sujeto según las formas de ↗espacio y ↗tiempo; mas por ellas no se representa todavía el objeto como tal, sino únicamente el modo como afecta a la sensibilidad (2). Un concepto algo más amplio de ésta (2) abarca también la imaginación (↗Fantasía) porque sólo puede reproducir los objetos como aparecen en la sensibilidad (2).

En el dominio de la apetición. el término sensibilidad (3) designa, frente a la voluntad espiritual, la función espontánea de las ↗tendencias en cuanto éstas preceden a la consciente y querida acción directora de la persona espiritual. En este sentido, *Kant* califica a la sensibilidad (3) de obstáculo natural para el cumplimiento del deber, obstáculo con el cual ha de tropezar la obligación que el agente reconoce tener respecto a la ley moral. *Santo Tomás de Aquino* toma el vocablo sensibilidad en acepción más restringida (como *sensualitas)* significando con él la *facultad apetitiva sensitiva* (= sensibilidad en sentido [3]) que se divide en *concupiscible* e *irascible*. La primera se dirige a lo sensitivamente agradable; la segunda, a lo útil para el individuo o la especie; esto no aparece inmediatamente como agradable a los sentidos y sólo es asequible supe-

rando una resistencia. Los movimientos infra-espirituales de la contextura afectiva, los ↗ sentimientos y las ↗ pasiones se agregan así a la sensibilidad (3) como estados afectivos del sujeto que apetece. Las emociones del apetito concupiscible son odio, amor, deseo, aversión, gozo y tristeza; las del apetito irascible, esperanza, desesperación, audacia, temor e ira. Con todo, según Santo Tomás, la sensibilidad (4) en sentido lato *(sensibilitas)* incluye no sólo las facultades sensitivas externas e internas (↗ sentidos), sino también la facultad apetitiva que las acompaña. — TRAPP.

a) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica*, 1 q. 81 a. 1; *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 25 a. 1; I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (transzendentale Ästhetik); tratados de ↗ psicología filosófica.

Sensualismo. *(sensismo)* es la doctrina según la cual no existe diferencia esencial entre el pensar y la representación intuitiva, antes bien, las funciones del pensamiento se resuelven en las de la representación sensorial. Cimentado en el ↗ empirismo inglés *(Hume)* y la ↗ Ilustración francesa *(Condillac)*, el sensualismo, bajo la influencia del ↗ positivismo *(Comte)*, predominó en la psicología del siglo XIX durante decenios. Se explicaba, v.gr., el ↗ concepto universal como mera imagen típica *(Galton)*; como resonancia de muchas imágenes inconscientes unidas en la conciencia con una imagen única gracias a la cual se producía la impresión de universalidad *(James)*; el juicio se concebía como exclusiva y firme asociación de dos representaciones *(Ziehen)*; o se denominaba «formas intelectuales» (Denkgestalten) intuitivas a todas las funciones del pensar *(Koffka)*. Estas explicaciones no eran satisfactorias. Las *imágenes típicas* son más o menos semejantes a los individuos en un aspecto, pero no predicables en sentido unívoco de todos ellos, como los conceptos universales Éstos vienen en la conciencia plena aprehendidos «como tales» de manera refleja y clara. Las ↗ asociaciones explican efectivamente la ciega sucesión de representaciones según la necesidad psicológica; mas no la evidencia del enlace lógicamente necesario de dos conceptos. La expresión *forma intelectual* (Denkgestalt) sería admisible si sólo designara la unidad-multiplicidad de los procesos intelectuales: sin embargo, no da razón en modo alguno del carácter peculiar del pensar frente a las representaciones sensoriales. Para la prueba positiva de la diferencia esencial entre pensamiento y conocimiento sensorial ↗ Conocimiento, Pensar. — WILLWOLL.

b) K. BÜHLER, *Tatsachen und Probleme zu einer Theorie der Denkvorgänge*, en «Archiv für die gesamte Psychologie» 11 (1907) p. 297 ss; 12 (1908) 1 ss; J. FRÖBES, *Lehrbuch der experimentellen Psychologie*, [3]1929, t. I, sec. 3, c. 6 [trad. esp.: *Tratado de psicología empírica y experimental*, 2 vols., [3]1944]; J. LINDWORSKY, *Theoretische Psychologie*, 1932 [trad esp.: *Psicología experimental descriptiva y teórica*, [2]1935]; A. WILLWOLL, *Anschauung und Denken im Begriffserlebnis*, en «Beiträge zur Problemgeschichte der Psychologie», 1929; *c)* W. WUNDT, *Logik*, t. I, [3]1906; TH. ZIEHEN, *Leitfaden der Psychologie*, 1920.

Sentido. Este vocablo se usa en acepción subjetiva y objetiva. Tomado subjetivamente, diremos ante todo que hay tantos sentidos (1) como potencias del hombre y del

animal encaminadas a aprehender inmediata o intuitivamente los fenómenos del mundo corpóreo. Aun siendo en sí algo anímico, las facultades sensoriales están esencialmente ligadas a órganos corporales (↗ Conocimiento sensorial). Distínguense *sentidos externos*, que de las impresiones recibidas por primera vez forman las ↗ sensaciones, y *sentidos internos*, que elaboran ulteriormente el material de aquéllas. — El significado de la palabra sentido hasta ahora descrito se aplica también, ampliado, a la vida del espíritu. Por sus sentidos el hombre es sensible a los colores, sonidos, etc. Por eso, cuando uno es abierto, receptivo para algo, y esto se le hace fácilmente accesible, dícese que posee el sentido (2) de aquello, v.gr., de la música, de lo religioso. — Tales disposiciones tienen como raíz común el sentido del hombre, entendido (3) como el medio espiritual que le da acceso a todo, relaciona con todo y es la fuente de donde proceden su pensar y querer.

Tomado *objetivamente*, el vocablo «sentido» (4) denota aquella cualidad del objeto que corresponde al sentido existente en el hombre (3), aquella cualidad, afín a su ↗ comprender intelectual, que hace al ente accesible o comprensible. En este caso el sentido mira primeramente a aquello para lo cual algo existe: *sentido teleológico* (5). La cualidad de estar dirigida u orientada a un fin constituye el sentido de una cosa en tanto que la hace comprender en su peculiaridad o, por lo menos, en su existencia. Así hablamos del sentido de la vida, de la historia, del mal, de una acción o de un fenómeno (v.gr., la posición cambiante de las hojas de las plantas), de una institución (v.gr., de las universidades). Al carácter predominantemente dinámico del sentido teleológico únese otro más estático: el *sentido de la forma* (Gestalt). Decimos que la estructura de la parte está dotada de sentido cuando sirve al todo, e igualmente lo decimos de la estructura de éste (v.gr., del ojo) cuando corresponde a su fin. Dinámicas y estáticas a la vez son las «estructuras de sentido» descubiertas por las ↗ ciencias del espíritu en la actuación y en las creaciones de éste, estructuras comprensibles desde el ángulo de los valores que las determinan teleológicamente en su sentido. El sentido teleológico exige siempre que el fin sea asequible y esté dotado de sentido; de lo contrario, la tendencia a dicho fin carecería de él. — Aquí se manifiesta el fondo último del término sentido. Fin y valor reciben del ser su cualidad de poseer sentido; el ser lo posee en sí y por sí debido a que se justifica por sí mismo tanto en orden a la comprensión como en orden a la aspiración o tendencia: *sentido metafísico* (6). Ser y sentido coinciden y en Dios esta coincidencia es absoluta. Lo finito participa de tal identidad en la medida y el modo de su ser; si no tiene su sentido pleno en sí mismo, dicho sentido se consuma en otro ente al cual está ordenado. Por consiguiente, puesto que el ser posee sentido en sí, éste no le viene de un irreal reino del valer que como mundo propio se contrapusiera al ser (neokantismo badense). Incluso cuando el hombre con su crear cultural produce sentido dentro del ser no hace sino presentar de manera creadora el que ya se encontraba en el ente.

Ligado al sentido objetivo está el *sentido semántico* (7), es decir, la referencia indicadora propia de un ↗ signo respecto a lo signi-

ficado, o a su *significación* (v.gr., el sentido del apretón de manos).

«Paradójico» es lo que pretende reunir varios sentidos contradictorios entre sí. El término «absurdo» denota cualquier oposición al sentido. — LOTZ.

Sobre el sentido en acepción subjetiva: A. WILLWOLL, *Seele und Geist*, 1938 [trad. esp.: *Alma y espíritu*, 1946]; G. SIEWERTH, *Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin*: t. I: *Die sinnliche Erkenntnis*, 1933; K. RAHNER, *Geist in Welt*, 1939; M. MÜLLER, *Sein und Geist*, 1940, Untersuchung 4; [G. PICARD, *Essai sur la connaissance sensible d'après les scolastiques*, en «Archives de Philosophie» 4 (1926) 1].

Sobre el sentido en acepción objetiva: E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein*, 1950 (especialmente VI); C. NINK, *Ontologie*, 1952, parte II, sec. 2; H. E. HENGSTENBERG, *Autonomismus und Transzendenzphilosophie*, 1950; E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, [3]1913-1921 [trad. esp.: *Investigaciones lógicas*, 4 vols., 1929]; J. K. HOLZAMER, *Der Begriff des Sinnes*, en «Philosophisches Jahrbuch» 43 (1930); [A. ROLDÁN, *El absurdo, la paradoja y el entendimiento humano*, en «Pensamiento» 12 (1956) pp. 25-52]; *c)* H. RICKERT, *Die Erkenntnis der intelligiblen Welt und das Problem der Metaphysik*, en «Logos» 16 (1927) y 18 (1929); P. HOFMANN, *Sinn und Geschichte*, 1937; H. GOMPERZ, *Über Sinn und Sinnesgebilde, Verstehen und Erklären*, 1929; M. G. RALFS, *Sinn und Sein im Gegenstande der Erkenntnis*, 1931; W. BLUMENFELD, *Sinn und Unsinn*, 1933 [trad. esp.: *Sentido y sin sentido*, 1949]; W. BURKAMP, *Wirklichkedit un Sinn*, 1938.

Sentimiento. Al paso que en el conocer el alma se representa intencionalmente los objetos y en la tendencia trata de alcanzar bienes sensibles o espirituales con una afirmación activa, el sentimiento como tal no es propiamente intencional, sino que constituye un estado subjetivo, un ser movida el alma en sí misma. En la agitación sentimental aguda e intensa se habla de *emoción;* cuando el estado afectivo persiste de manera uniforme recibe el nombre de *estado de ánimo*. Mientras la escolástica medieval subordinaba el sentimiento a la facultad apetitiva, desde *Tetèns* la psicología moderna prefiere con razón la división trimembre de las formas de vivencia: conocimiento, tendencia, sentimiento. Determinadas teorías del sentimiento excesivamente simplistas, surgidas en el siglo XIX, pretendían ver en aquél sólo una clase de impresiones sensoriales, o una propiedad de las mismas, o un oscuro conocimiento de la utilidad o nocividad de los objetos del conocer, y llegaban hasta equiparar el sentimiento con la forma de expresarlo («no lloramos porque estamos tristes, sino que estamos tristes porque lloramos o mientras lloramos») (teorías sensualistas, intelectualistas y fisiológicas del sentimiento). Esta actitud no hacía justicia a la peculiaridad vivencial de los fenómenos afectivos. Por otra parte, empero, el sentimiento está íntimamente fundido con el conjunto de la vida consciente, la envuelve y sostiene como una atmósfera, y aparece como un reflejo del funcionamiento psíquico (y a veces fisiológico) total. *F. Krueger* lo definía como la «cualidad de totalidad» *(Ganzheitsqualität)* de la vida anímica, con lo que se destaca bien la estrecha unión del sentimiento con el conjunto de lo psíquico, pero resulta demasiado oscura la naturaleza peculiar de la vivencia emocional. Los sentimientos están en parte producidos por la peculiaridad de los objetos de conocimiento, siendo inteligibles desde ellos; y en parte son sentimientos elementales acoplados con simple

paralelismo a determinados procesos fisiológicos (v.gr., el estado acentuadamente placentero originado por una agradable temperatura). Ciertos sentimientos orgánicamente condicionados y «carentes de objeto» parecen, como quien dice, «buscarse» un objeto de conocimiento (la angustia depresiva busca la cosa «ante la cual» debe inquietarse, desempeñando así un funesto papel en las ideas religiosas de pecado).

Se discute si los *sentimientos valorales* espirituales difieren de los sentimientos sensitivos, estrechamente vinculados a la vida apetitivo-sensitiva, sólo por la diversa dirección del objeto *(Lindworsky)*, o si también se diferencian de ellos ontológicamente, por un modo espiritual de ser, parecidamente a como el conocer y el querer de orden espiritual se distinguen de la percepción y del apetito sensoriales *(Fröbes)*. Además de la particular vinculación que, desde el punto de vista del sentido, tienen los sentimientos valorales con la volición y el conocimiento intelectual, hablan en favor de la existencia de sentimientos valorales espirituales la índole subjetiva peculiar y el curso de muchos sentimientos de valor respecto a los cuales cabe difícilmente la posibilidad de mostrar un estrecho paralelismo psicofísico; por otra parte, fúndense a menudo tan íntimamente los sentimientos de naturaleza intelectual y sensitiva, que es ardua tarea poderlos acotar mediante el análisis reflexivo (el modo de sentir el valor está también ampliamente condicionado por el ↗ temperamento y, en consecuencia, por bases orgánicas).

La estructura de la vida sentimental no puede concebirse de manera «atomística», como si los sentimientos y estados de ánimo estuvieran compuestos por pocos «elementos», a modo de un mosaico Cierto que el ↗ placer y el disgusto encuéntranse como «matiz» último en todo sentimiento, pero no son, por decirlo así, elementos químicos de las emociones y estados de ánimo. Tampoco hacen justicia a la riqueza de la vida afectiva las sistematizaciones de los sentimientos propuestas en épocas anteriores, sistematizaciones predominantemente lógicas y basadas en la relación de éstos con el objeto. Sin embargo, tales sistematizaciones ponen de relieve ciertas formas capitales de la vida emocional (como la cólera, la tristeza, la alegría, la melancolía, etc.). Entre las vivencias afectivas más fundamentales cuéntanse la *angustia* (como reflejo emocional de un riesgo total o parcial del ser y del obrar) y el *sentimiento de alegría* correspondiente a la seguridad del ser y a su libre funcionamiento. Con frecuencia se conglomeran sentimientos y estados de ánimo de diversas clases, y aun opuestos, para formar complejos sentimentales. Igualmente la peculiaridad e intensidad de un sentimiento puede (en el cambio repentino, y el contraste sentimental) co-determinar la naturaleza e intensidad del sentimiento subsiguiente.

Es difícil destacar con suficiente vigor la importancia del sentimiento en el conjunto de la vida anímica tanto normal como patológica (v.gr., en la psicosis maníaco-depresiva). Influye, como fuerza de primer orden, lo mismo en el conocimiento y el juicio que en la orientación teleológica, la peculiaridad formal, la energía y la debilidad del querer. Suscítanse aquí el problema del llamado *sentimiento intencional*, como de un estado emocional ciertamente subjetivo,

pero que es a la vez vivencia dirigida hacia un objeto, y el problema de la llamada certeza sentimental. Los *sentimientos de seguridad* (↗Evidencia) que pueden unirse a una intelección profunda y lúcida, son capaces de adelantarse a un conocimiento (real o supuesto) que no hace sino iniciarse y carece todavía de claro fundamento. Se hablará entonces, inexactamente, de presentimientos sentimentales, intelección afectiva, certeza sentimental, etc. El sentimiento es en tal caso como un garante de la exactitud de la hipótesis o suposición; sin embargo, en sentido propio, el sentimiento no «presiente, ni supone, ni sospecha»: es el entendimiento. Así como la pobreza afectiva constituye una deplorable merma de la riqueza psíquica, una vida sentimental exagerada y sin contención puede inundar toda el alma de perniciosísima manera (arrebatos pasionales, degeneración histérica del carácter, etc.). Por eso se cuenta entre las más importantes tareas de la educación la de formar para conseguir el dominio indirecto de una vida afectiva auténtica y orientada hacia los valores.

Especial relieve dentro del ámbito de la afectividad posee lo que la lengua alemana significa con el término «Gemüt». Este vocablo, sin equivalente en español, pero traducible tal vez (con inexactitud) por «contextura afectiva», denota la íntima y perfecta unidad, en la vida afectiva, de lo espiritual «y» lo sensitivo. En este sentido, suele contraponerse el hombre dotado de tal «contextura» al unilateral «hombre de inteligencia y de voluntad». La «contextura afectiva» penetra enteramente la vivencia del valor en las esferas individual y social, y, no en último término también, religiosa y ética. Mientras una falsa «contextura afectiva» (excesivamente artificial, que degenera en sentimentalismo al prevalecer el sentimiento y desbordarse) carece de todo valor en la vida psíquica, y, por otra parte, una «contextura afectiva» anormalmente pobre suele ir asociada a una deformación y hasta mutilación de dicha vida psíquica (y puede incluso favorecer de muchas maneras ciertas inclinaciones criminales), un vivir dotado de auténtica y vigorosa «contextura afectiva» es, en cambio, una fuerza poderosa en la vida del alma y constituye un elevado objetivo de la formación del carácter. —WILLWOLL.

J. FRÖBES, *Lehrbuch der experimentellen Psychologie*, [3]1929, t. I, pp. 172-197; t. II, pp. 262-351 [trad. esp.: *Tratado de psicología empírica y experimental* 2 vols., [3]1944]; E. RAITZ VON FRENTZ, *Bedeutung, Ursprung und Sein der Gefühle*, en «Scholastik» 2 (1927) pp. 380-411; J. RUDIN, *Erlebnisdrang*, 1942; SANDER, *Zur neueren Gefühlslehre* (XV Kongress für Psychologie, 1937); K. SCHNEIDER, *Psychopathologie der Gefühle und Triebe*, 1935; F. KRUEGER, *Das Wesen der Gefühle*, [5]1937; [A. MIOTTO, *Psicología del sentimiento*, Florencia 1941; GEMELLI-ZUNINI, *Introducción a la psicología* (trad. esp.), 1953; A. ROLDÁN, *Metafísica del sentimiento*, 1956; J. A. DE LABURU, *Los sentimientos, su influjo en la conducta del hombre*, 1946; M. ÚBEDA PURKISS, *Desarrollo histórico de la doctrina de las emociones*, en «La ciencia tomista» 80 (1953) pp. 433-487; 81 (1954) pp. 35-68]. — TH. RIBOT, *La psychologie des sentiments*, 1891 [trad. esp.: *La psicología de los sentimientos*]; M. KEILHACKER, *Entwicklung und Aufbau der menschlichen Gefühle*, 1947; J. JUNGMANN, *Das Gemüt*, [2]1885; H. MAIER, *Psychologie des emotionalen Denkens*, 1918; M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, 1948 (reimpresión) [trad. esp.: *Esencia y formas de la simpatía*, 1943]; *e)* M. HONECKER, *Gemüt*, en *Lexikon der Pädagogik der Gegenwart*, 1929.

Ser («Esse»). Desígnase con este nombre aquella ↗ perfección por la cual algo es *ente (ens)*. Éste no coincide con lo sensorialmente perceptible, como los positivistas creen; ya *Platón* tildaba de «profanos» a quienes sólo consideraban como ente aquello que podían coger con las manos. El ente no constituye tampoco un círculo particular junto a otros a él equiparados, según pretende el *pluralismo*, al que reiteradamente se inclina la actual filosofía de los ↗ valores (↗ Valores [Filosofía de los]). Pues lo único que distingue de la ↗ nada a una cosa es que posee ser o es un ser; una realidad que nada tuviera que ver en absoluto con el ser, que, por lo tanto, no apareciera de ninguna manera como ente, no sería algo, sino nada. Por consiguiente, puesto que «todo» entraña la perfección del ser, el concepto de ente, como omnicomprensivo o universalísimo, tiene fundamento objetivo; no es un vocablo vacío o una pura ficción de nuestro entendimiento. En tanto que este concepto, debido a su amplísima extensión, trasciende todos los dominios particulares, recibe el calificativo de trascendente y también de ↗ trascendental (↗ trascendencia lógica). Atendiendo a su contenido, expresa sólo esta única nota determinativa: que a algo (↗ Esencia) le corresponde el ser; en consecuencia, puesto que prescinde de todos los determinativos particulares de contenido, es el concepto más indeterminado; pero no por ello coincide en modo alguno con la nada, como *Hegel* enseña. La peculiaridad señalada muestra al ente como el supremo y verdadero concepto primitivo irreducible a cualquier otra cosa, al cual todo lo demás debe reducirse y desde el que todo ha de entenderse. El ser, en efecto, es la perfección primera y fundamental de todo ente cuyas restantes perfecciones se presentan como participación en el ser, como ser así o ser de otra manera. Por consiguiente, ni el tiempo (por ejemplo, según *Heidegger)* ni el devenir *(Hegel)* le preceden, sino que ambos hunden sus raíces en el ser que se expresa en ellos de este modo.

De conformidad con su sentido primitivo, ser significa existir realmente; así el ente (1) es en primer lugar lo existente, es decir, algo a lo cual corresponde actualmente el ser. Ahora bien, puesto que lo finito sólo «tiene» ser y, en consecuencia, no existe necesariamente, su existir se basa en un poder ser o en la pura ↗ posibilidad; tomado, por lo tanto, en acepción amplia, el ente (2) abarca también lo posible denotando entonces algo a lo cual corresponde o puede corresponder el ser. Todos los otros significados se reducen a este sentido primitivo; por eso fuera de la ↗ existencia no se da ningún modo de ser enteramente sustantivo. En particular, el *ser ideal* no contiene más que las estructuras esenciales de lo existente (actual o posible); patentizadas y desligadas por abstracción, poseen necesidad y eternidad que, en última instancia, se fundan en el ser divino. El *ser lógico* expresado en la cópula del ↗ juicio («es») tiene también sus raíces en la existencia, pues enuncia un existir real o ideal. Finalmente, lo mismo cabe decir del *ser intencional* del conocimiento conceptual, puesto que sus contenidos son sólo traducción del ente.

La pregunta acerca del ser afecta al fundamento más íntimo gracias al cual todo ente *es*. Revelar esto que es lo más profundo cons-

tituye la esencia del ↗espíritu, «el» deseo de la filosofía occidental desde los griegos. En esta cuestión trátase siempre, en última instancia, de pasar del ente finito, que sólo tiene ser o participa de él (de ahí, lo con-creto, [del latino con-cretum =con-*crecido*] de nuestro concepto de ente = lo que tiene ser) al Ser infinito que es esencialmente el Ser (en toda su plenitud) y se llama, por ello, *el Ser mismo (ipsum esse)* (↗Subsistencia). De lo dicho se originan ya en *Aristóteles* dos problemas parciales: el del «ente en cuanto tal» con la escueta forma (acto) abstracta de ser, y el del «Ser divino» como forma (Acto) pura y subsistente. Ambos están en la más estrecha relación, pues el ser del ente finito es aquello «último» con lo cual se halla arraigado en el Ser infinito. Debido a este entrelazamiento, el Estagirita asigna ambos problemas a una ciencia única, aunque bipolar, a la que denomina «filosofía primera», porque está dirigida al Primero, y que más tarde recibirá el nombre de ↗meta-física, porque se pone al servicio de quien trasciende lo físico y finito. Hoy los dos polos se perfilan como ↗ontología y ↗teología natural, que versan respectivamente sobre el ente en cuanto tal y el Ser divino. No pocas veces la ontología nacida en nuestros días conoce sólo al ente en cuanto tal, convirtiéndose en una filosofía de la finitud, mientras el panteísmo hace que aquél se derrame en el Ser divino.

Los temas de la ↗ontología muestran las cuestiones planteadas por el ente como tal y el ser en general. En primer lugar hay que poner de relieve la ↗esencia de ambos. Del ente finito extraemos ante todo el ente en cuanto tal que esencialmente conduce al Ser subsistente como a su causa o fundamento originario. Acuñado desde allí en su peculiaridad, aparece como núcleo metafísico y *precisivamente inmaterial* (es decir, prescindiendo de la materia y trascendiéndola de algún modo) de lo físico y corpóreo. Puesto que el ente abraza modos tan esencialmente diversos de ser como el Ser infinito y el finito, a su trascendencia se une la ↗analogía. El problema de cómo es posible en general el ente finito lleva a la distinción de esencia y existencia que, como potencia y acto o ↗principios del ser, constituyen la estructura de lo finito. — En segundo lugar, se trata de investigar las propiedades esenciales del ser que caracterizan a todo ente y reciben, por lo mismo, el nombre de ↗trascendentales. Estas propiedades son: ↗unidad, ↗verdad, ↗bondad (↗Valor) y ↗belleza. Conexas con ellas están las leyes absolutamente válidas del ser (principios de ↗contradicción y ↗razón suficiente, ↗causalidad y ↗finalidad). — En tercer lugar, ha de considerarse la diferenciación del ente en los dominios particulares de las ↗categorías; pues sólo así se interpreta plenamente su esencia en la dirección del ente finito. Por lo que respecta a este punto hay que estudiar ante todo la dualidad de ↗substancia y ↗accidente. Entre los accidentes, la ↗relación desempeña un papel especial señaladamente en forma de ↗causalidad. Es decir, la relación ata la multiplicidad de lo finito en una unidad uniendo luego a ésta con el Ser infinito. — LOTZ.

a) ↗Metafísica, Ontología; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*; CAYETANO, *Comentario al «De ente et essentia»* (ed. Laurent, 1934); G. HEGEL,

Logik, I: *Die Lehre vom Sein*; *b)* J. GEYSER, *Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur*, 1915; E. PRZYWARA, *Analogia entis* I, 1932; J. LOTZ, *Sein und Wert* I, 1938; E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein*, 1950; J. MARITAIN, *Sept leçons sur l'être*, 1934 [trad. esp.: *Siete lecciones sobre el ser*, 1943]; N. BALTHASAR, *L'abstraction métaphysique et l'analogie des êtres dans l'être*, 1935; del mismo: *Mon moi dans l'être*, 1946; L. DE RAEYMAEKER, *Filosofía del ser* (trad. esp.)1956; [E. GILSON, *El ser y la esencia*, (trad. esp.), 1951]. — B. VON BRANDENSTEIN, *Der Aufbau des Seins*, 1950; H. E. HENGSTENBERG, *Autonomismus und Transzendenzphilosophie*, 1950; G. MARCEL, *Le mystère de l'être*, 1951 [trad. esp.: *El misterio del ser*, 1953]; M. BLONDEL, *L'être et les êtres*, 1935; [M. F. SCIACCA, *El existir como experiencia de ser*, en «Crisis» 1 (1954) pp. 33-40]; . *c)* HEGEL ↗*a)*; M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* I, 1927 [trad. esp.: *El ser y el tiempo*, 1951]; N. HARTMANN, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, [2]1949; *d)* M. D. ROLAND-GOSSELIN, *Le «De ente et essentia» de S. Thomas d'Aquin*, [2]1948 (ed. crítica con notas y estudios históricos); M. GRABMANN, *Die Schrift «De ente et essentia» und die Seinsmetaphysik des Thomas von Aquin*, en *Mittelalterliches Geistesleben*, 1926, pp. 314-331; G. SIEWERTH, *Der Thomismus als Identitätssystem*, 1939; J. DE FINANCE, *Être et agir dans la philosophie de S. Thomas*, 1945; J. LOTZ, *Heidegger und das Sein*, en «Universitas» 6 (1951); A. GUGGENBERGER, *Der Menschengeist und das Sein*, 1942 (sobre N. Hartmann); [S. GÓMEZ NOGALES, *La abstracción del ser y el existencialismo*, en «Pensamiento» 10 (1954) pp. 5-33].

Ser espiritual. Esta denominación puede designar tanto el espíritu subjetivo como el objetivo. Por lo que toca al *espíritu subjetivo* o al espíritu en cuanto sujeto individual activo, ↗Espíritu, ↗Alma. El *espíritu objetivo* está constituido por aquel mundo de objetos que el espíritu subjetivo no encuentra, sino que produce en sí mismo. Pero ese espíritu subjetivo creador no es cada individuo de por sí, sino la comunidad espiritual, el *espíritu colectivo*, v.gr., de una familia, de un pueblo. Espíritu objetivo es, por lo tanto, el conjunto y unidad del contenido creador de una comunidad, el conjunto de aquel mundo cultural con que se relacionan el pensar y el querer de los individuos, o sea, el mundo de la realidad cultural (↗Cultura, Ciencias del espíritu): la lengua, la moralidad, el arte, la ciencia, la religión, etc. No deben confundirse con este objeto interior al espíritu las realizaciones materiales exteriores del mismo. Para distinguirlas del espíritu objetivo se las denomina *objetivaciones del espíritu* o *espíritu objetivado* No obstante, entre éstas y el primero reinan estrechas relaciones como claramente se ve de manera especial en el arte, para el que la objetivación es absolutamente esencial.

El espíritu objetivo no es el en-sí intemporal de las esencias posibles y de las relaciones esenciales, sino que posee un ser, que tiene como supuesto el ser del espíritu subjetivo y de su actividad psíquica, sin identificarse con él. El espíritu objetivo vive en el subjetivo, pero tiene sus propias leyes, las cuales no pueden reducirse a meras funciones psíquicas como el ↗psicologismo quiere. Por su naturaleza de realidad inserta en el tiempo, posee una historia que no es la del espíritu individual, sino la de la comunidad espiritual en cuanto tal (v.gr., la historia de la filosofía platónica). Está en los espíritus individuales que de él participan, sin restringirse a ellos. Lo que éstos aportan a su acrecentamiento o variación es poco en proporción a lo que reciben del espíritu colectivo. — Mientras *Dil-*

they no ve en el espíritu objetivo más que un precipitado de la naturaleza humana universal, *Hegel* lo considera como un desbordamiento del Absoluto. *Dilthey* pasa aquí por alto que la naturaleza humana debe ulteriormente fundamentarse, también, como idea de Dios, y Hegel, que toda realización y concretización de ideas se realiza en el ámbito de la ↗ contingencia y de la libertad. — BRUGGER.

HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*; W. DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, [3]1922 [trad. esp.: *Introducción a las ciencias del espíritu*, 1951]; N. HARTMANN, *Das Problem des geistigen Seins*, [2]1949; R. FALKENBERG, *Die Realität des objektiven Geistes*, 1916; H. FREYER, *Theorie des objektiven Geistes*, [3]1934 [trad. esp.: *Teoría del espíritu objetivo*]; O. SPANN, *Gesellschaftslehre*, [3]1923; P. WUST, *Dialektik des Geistes*, 1928; W. SZILASI, *Macht und Ohnmacht des Geistes*, 1946; N. BERDJAJEW, *Geist und Wirklichkeit*, 1949.

Ser (Grados del) *(Grados de perfección)*. Los grados del ser estructuran en su diversidad y concierto el orden del universo. El acceso a ellos nos lo abre el hombre en quien todos convergen como en un centro. Él, como *microcosmo* (universo en pequeño) refleja el *macrocosmo* (universo grande). Dentro del hombre se compenetran ante todo los dos dominios fundamentales de lo espiritual y lo corpóreo que en él se reúnen para constituir «una» naturaleza o esencia. En ésta el espíritu es la realidad más poderosa por la plenitud y profundidad del ser. Más aún, según *Santo Tomás de Aquino*, representa el tipo más elevado de ser, el grado supremo de vida, pues entraña una cierta infinitud. — Desde el hombre los grados del ↗ espíritu ascienden hacia lo que está por encima de aquél y los del ↗ cuerpo descienden hacia lo infrahumano.

El espíritu del hombre está dotado de infinitud por lo que respecta a su acción en cuanto que su conocer y querer pueden abarcarlo todo en general y en este sentido es «*de algún modo todas las cosas*» como dicen *Aristóteles* y *Santo Tomás*. Sin embargo, es a la vez finito en su ser y está sometido por su cuerpo a la espacialidad y a la temporalidad, de tal suerte que debe conquistarlo todo con su pensamiento conceptual que parte de la intuición sensible. *Aristóteles* vió ya que por encima del espíritu humano era posible un espíritu puro, o sea, exento de lo corpóreo, pues tampoco aquél en su obrar necesita del cuerpo más que como condición previa, ni éste le es necesario en modo alguno como principio co-actuante, estando lejos asimismo de depender en su ser respecto al cuerpo que después de la muerte perdurará inmortal sin él. Espíritu puro es ante todo Dios, que, siendo *el* Ser, es la plenitud absoluta o simplemente infinita. Por eso, con su visión intelectual lo abarca todo en cualquier momento; Él, origen de todas las cosas, las contempla a todas en cuanto proceden de Sí mismo. Según la revelación cristiana, hay todavía por debajo de Dios espíritus puros finitos. Cada uno de ellos participa, conforme a su situación en la escala del ser, de la visión creadora de Dios, quien desde el principio imprime en ellos una copia de sus ideas.

Si mentalmente descomponemos al hombre grado por grado, podremos comprender lo infrahumano. Lo que queda después de separar la vida espiritual corresponde, plasmado, por supuesto, en una totalidad que le es propia,

al ↗ animal. Posee todavía vida de conciencia, pero restringida al ámbito de sus necesidades vitales. Si se aparta también toda conciencia resulta, modelado en una totalidad característica suya, el ↗ vegetal, que con su vivir inconsciente obra todavía inmanentemente. Prescindiendo, por último, de la ↗ vida en general, llegamos a lo inorgánico, que en su acción y «pasión» está sólo referido a lo exterior

Los peldaños que constituyen la escala del ente intramundano son verdaderos grados del ser, puesto que el ente existe únicamente porque participa (↗ Participación) de él (↗ Ser). Frente a esta concepción, *N. Hartmann* no ve más que *estratos* del ente intramundano sin flexión interna (↗ Analogía) del ser. Como ley suprema de la estratificación establece la siguiente: los estratos superiores no proceden de los inferiores, y, por lo mismo, tampoco cabe reducirlos a ellos; dependen, sin embargo, de los inferiores en el sentido de que sin éstos no existirían. — Obsérvese que este último aserto sólo con limitaciones es aplicable al espíritu humano y en modo alguno lo es al ↗ espíritu puro. — LOTZ.

b) A. BRUNNER, *Der Stufenbau der Welt*, 1950; C. FECKES, *Die Harmonie des Seins*, 1937; H. MEYER, *Thomas von Aquin*, 1938 [existe trad. ingl.]; H. KRINGS, *Ordo*, 1941; L. ANDRIAN, *Die Ständeordnung des Alls*, 1930; [J. BOFILL, *La escala de los seres*, 1950]; *c)* N. HARTMANN, *Der Aufbau der realen Welt*, [2]1949; del mismo, *Philosophie der Natur*, 1950; *e)* J. LOTZ-J. DE VRIES, *Die Welt des Menschen*, [3]1951, principalmente la 2.ª parte [trad. esp.: *El mundo del hombre*, 1954]; ↗ Ser, Ontología, Metafísica.

Signo es todo aquello que, previamente conocido, conduce al conocimiento de otra cosa. Para que el signo pueda cumplir su misión ha de haber una relación cognoscible entre él y lo significado. Si esta relación está dada por la naturaleza tenemos un *signo natural*, v.gr., los gritos del niño como expresión de dolor y, en general, los movimientos expresivos. Si, por el contrario, la relación se establece arbitrariamente, resulta un *signo convencional*. A esta clase pertenecen el lenguaje y la escritura en su forma desarrollada. El ↗ símbolo se encuentra aproximadamente en el punto medio de la distancia que separa ambas clases de signos. De conformidad con su finalidad, los signos son sólo manifestativos o también representativos, según que se reduzcan a indicar o manifestar algo (como el reloj señala las horas) o representen de alguna manera lo significado (v.gr., las llaves de la ciudad entregadas al vencedor como signo de la rendición de la misma). La teoría del signo se ha desarrollado últimamente con gran intensidad en conexión con la ↗ logística y los esfuerzos encaminados a la creación de un lenguaje técnico exacto. Entiéndese en ella por *significa* la teoría general de los medios de comprensión o comunicación entre los hombres; por *semiótica*, ya (al igual que la rama anterior) la doctrina general del signo (como ocurre en América), ya la teoría general de las formas significadoras, prescindiendo de su sentido y significación; por *semántica*, la teoría general de las relaciones entre el signo y lo significado; por *sintáctica* o *sintaxis*, la teoría de las relaciones de los signos entre sí; por *pragmática*, la teoría de las relaciones entre los signos y los hombres que han de utilizarlos. — Los signos poseen grandísima importancia para toda la vida social

humana; sin signos no es posible lenguaje alguno ni, por lo tanto, la cultura. La necesidad del uso de signos es consecuencia de la estructura anímico-corpórea del hombre. — SANTELER-BRUGGER.

B. BOLZANO, *Wissenschaftslehre* III, 1837, § 285; R. GAETSCHENBERGER, *Grundzüge einer Psychologie des Zeichens*, 1901; O. KÜLPE, *Vorlesungen über Logik*, 1923, p. 158 ss; J. MARITAIN, *Quatre essais sur l'esprit*, París 1939 (ensayo 2) [trad. esp.: *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*, 1947]; G. MANNOURY, *Die Signifischen Grundlagen der Mathematik*, 1934; R. CARNAP, *Introduction to Semantics*, Cambridge Mass. [2]1948; [CH. W. MORRIS, *Foundations of the theory of signs*, 1938].

Silogismo categórico es aquel silogismo que consta sólo de juicios *categóricos* o sea, de juicios que directamente enuncian algo de un objeto, no sólo conexiones entre enunciados. La forma más sencilla de silogismo categórico es el silogismo constituido por dos premisas y una conclusión. La conveniencia entre sujeto (S) y predicado (P) se infiere de que tanto el primero como el segundo se identifican con un *término medio* (M) común. Esta identidad se expresa en las premisas *(mayor y menor)*.

Por ejemplo:

M — P
S — M
S — P.

Si sólo uno de los *términos extremos* (S o P) se identifica con M, resulta: S no es P. Si ninguno de los dos es idéntico a M, nada se sigue. Las reglas de la consecuencia en el silogismo categórico fluyen de su naturaleza. Las más importantes de ellas son: 1.ª M debe tomarse por lo menos una vez en toda su extensión (↗Concepto). 2.ª La extensión de S y P en la conclusión no puede ser mayor que en las premisas, debiendo tenerse en cuenta a tal efecto que un concepto negado tiene extensión ilimitada. — De la diversa posición de M resultan las distintas *figuras* del silogismo; y de las diferentes combinaciones de cantidad y cualidad de las proposiciones (designadas por las letras A = universal afirmativa; E = universal negativa; I = particular afirmativa; O = particular negativa), los *modos* silogísticos. — BRUGGER.

a) ARISTÓTELES, *Primeros analíticos*; *Tópicos*; *b)* [J. PICARD, *Syllogisme catégorique et syllogisme hypothétique*, en «Revue de Métaphysique et Morale» (1936) pp. 231-267, 405-439; P. HOENEN, *La structure du système des syllogismes et des sorites*, 1947; G. BUENO, *Una nueva exposición de la silogística*, en «Revista de Filosofía» 10 (1951) pp. 603-640. — J. LACHELIER, *De natura syllogismi*, 1876; del mismo: *Études sur le syllogisme*, 1907]; *d)* H. MAIER, *Die Syllogistik des Aristoteles*, 3 vols., 1896-1900; tratados de ↗Lógica.

Silogismo hipotético es aquel silogismo cuyas premisas contienen por lo menos un ↗juicio hipotético (en sentido lato). En el *silogismo condicional*, de varias proposiciones condicionales puede concluirse otra en la forma: si A, luego B; si B, luego C; por lo tanto, si A, luego C. — Pero de una proposición condicional cabe también, con el auxilio de una proposición categórica, inferir otra proposición categórica. Dos formas son posibles en este caso: concluir de la condición el condicionado (= *modus ponens*: si A es, B es; A es, luego también B), o concluir de la negación del condicionado la negación de la condición (= *modus tollens*: si A es, B es; B no es,

luego tampoco A). Hay que observar: si A o B se toman negativamente en la mayor, la negación debe mantenerse en la conclusión En el «modus tollens» de la doble negación resulta entonces una afirmación (si no-A, luego B; B no es, luego no no-A = luego A es). — Es ilegítimo inferir de la verdad del condicionado la verdad de la condición o de la falsedad de la condición la falsedad del condicionado. La conclusión del condicionado a su condición necesaria es una conclusión según el «modus tollens» (si no-A, luego no-B; B es = no no-B, por tanto A es = no no-A). — En el *silogismo disyuntivo* la mayor consta de una disyunción. Si ésta es exclusiva, de la negación de un miembro (o de todos excepto uno) puede concluirse la afirmación del otro y de la afirmación de un miembro, la negación del otro (o de todos los demás) (o A o B; A no es, luego B es; o bien: A es, luego B no es). Si, por el contrario, la disyunción no es exclusiva, sólo cabe concluir de la negación de un miembro (o de todos, excepto uno) la afirmación del otro. También aquí, si se da el caso, hay que tener presente en miembros negados una doble negación en la conclusión. — En el *silogismo conjuntivo* la premisa mayor consta de un juicio conjuntivo (en la forma: A y B pueden no ser simultáneamente verdaderos). De la verdad de un miembro se infiere la falsedad del otro. De la falsedad de uno, en cambio, no se sigue nada con respecto al otro, porque ambos pueden (pero no deben) ser falsos a la vez. — Afín al silogismo condicional y al disyuntivo es el *dilema*. Su premisa mayor está constituida por una proposición condicional cuyo consecuente es un juicio disyuntivo exclusivo (si la disyunción consta de más de dos miembros el raciocinio se llama *polilema);* la premisa menor niega todos los miembros del juicio disyuntivo; síguese de ahí, entonces, que debe negarse también el antecedente de la condicional (si A, luego o B o C; pero ni B ni C son, luego tampoco A es). — BRUGGER.

Símbolo. Este vocablo (del griego *συμβάλλειν* = reunir) expresa etimológicamente un signo de reconocimiento consistente en que el borde de un fragmento de cierto objeto (v.gr., de un anillo) dividido en dos se adaptaba exactamente al otro. En el lenguaje actual llámase a veces símbolo todo elemento de un sistema de signos; así se habla de símbolos de la ↗ logística. En sentido propio el vocablo símbolo denota un ↗ signo patente de una realidad suprasensible que por naturaleza tiene cierta aptitud para ilustrarla y es inmediatamente comprensible dentro de una determinada comunidad (v.gr., el cetro como símbolo de soberanía). Cuando falta la comprensibilidad inmediata y la interpretación depende de complicados procesos de pensamiento, se trata más bien de una *alegoría*. La base de la simbolización es, de parte del hombre, la necesidad de ilustrar de alguna manera lo espiritual que, conforme a su carácter peculiar, sólo es concebible en el pensamiento abstracto. Las cosas del mundo sensible satisfacen esta necesidad a causa de la analogía que domina todas las esferas sel ser: todas las cosas tienen, en último término, su arquetipo en Dios; pero las visibles, debido a su múltiple peculiaridad y gradación específica, reflejan, por decirlo así,

con rayos variadamente refractados la pura plenitud luminosa del mundo espiritual; de ahí que su contemplación pueda reemplazar de alguna manera la intuición de lo espiritual que no poseemos, si a la imagen intuitivamente dada se le une el pensamiento explicativo del sentido. Si, a pesar de ello, precisamente por no tener con lo suprasensible una semejanza específica, no puede expresarlo analógicamente en su peculiaridad como lo hace el pensar conceptual, aventaja, no obstante, a éste en aptitud para descubrir por alusión una mayor copiosidad de la realidad espiritual; por eso habla directamente al sentimiento.

El uso de símbolos se denomina muchas veces *simbolismo* (1). Como corriente doctrinal, simbolismo (2) denota las concepciones según las cuales nuestro conocimiento sólo versa sobre símbolos. Así, ciertos representantes del neopositivismo consideran los símbolos de la logística como el objeto propio de la ciencia. El *modernismo* concibe las proposiciones acerca de lo divino, incluso los dogmas formulados conceptualmente, como alusión puramente simbólica y, por lo mismo, variable, a una realidad incognoscible que se manifiesta sólo en el sentimiento. Ambas formas de simbolismo destruyen radicalmente el concepto mismo de símbolo, porque lo despojan de su sentido. Esta observación es también aplicable a la concepción modernista; pues si el pensamiento no pasa de ser un símbolo, falta el medio para explicar su sentido; además, el símbolo mismo deviene algo no intuitivo. — En arte entiéndese por simbolismo (3) el esfuerzo por dar mediante símbolos una indicación de lo suprasensible que rebase los límites de lo concreto; de hecho, este simbolismo ha mostrado muchas veces inclinación a lo morboso y extravagante. — DE VRIES.

b) S. BEHN, *Schönheit und Magie*, 1932; O. DOERING, *Christliche Symbole*, 1933; R. SCHERER, *Das Symbolische*, en «*Philosophisches Jahrbuch*» 48 (1935) p. 210 ss; G. SIEWERTH, *Wort und Bild*, 1952; [J. Maritain, *Signe et symbole*, en «Revue thomiste» (1938) pp. 299-330]; *c)* E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, 1923-1931; F. WEINHANDL, *Das aufschliessende Symbol*, 1929; H. FRIEDMANN, *Wissenschaft und Symbol*, 1948; [A. N. WHITEHEAD, *Simbolism, its Meaning and Effects*, 1927]; *d)* M. SCHLESINGER, *Geschichte des Symbolbegriffs in der Philosophie*, 1912.

Simplicidad. La simplicidad es una forma de ↗ unidad y se opone a *composición*. Ésta denota que algo tiene partes, ya cuantitativas, ya esenciales. Así, el hombre consta de cabeza y tronco, o de cuerpo y alma. Si las partes se separan unas de otras, el compuesto pierde su integridad o incluso perece. Simplicidad, en cambio, significa que un ser carece de partes en que pudiera resolverse, gozando, por lo mismo, de *indivisibilidad*. A las partes cuantitativas corresponde la *simplicidad cuantitativa;* a las partes esenciales, la *simplicidad esencial;* ambas se encuentran en el espíritu puro, es decir, no ligado a un cuerpo, y (con menor perfección) en el alma. —Hay que distinguir cuidadosamente la simplicidad por pobreza de la simplicidad por abundancia. En la primera, debido a la falta total de riqueza, queda sólo un mínimo último, el cual posee entonces la simplicidad como efecto de su extremada indigencia. En este caso se encuentran el punto matemático o, en el dominio lógico, el concepto de ser

que exhibe únicamente esta nota. Cuando la física habla de átomos, es decir, de indivisibles, no ha de entenderse como expresando verdadera simplicidad, sino solamente en el sentido de que la disolución del todo atómico destruiría el elemento químico correspondiente. — En la segunda clase de simplicidad se trata de seres que poseen su riqueza reunida en unidad indivisa e indivisible, no dispersa en partes. Estos seres no deben concebirse a modo de puntos matemáticos, sino como estando en sí por encima de toda relación espacial. Les es posible, no obstante, entrar en el orden del espacio; pero entonces no se encuentran en éste según la disposición de sus partes, lo cual exigiría que ellos asimismo las tuvieran para estar con una aquí y con la otra allí (como los cuerpos), sino que únicamente enteros pueden hallarse presentes en las diversas partes del espacio que llenan.

La simplicidad por riqueza nos sale al paso primeramente en la *simplicidad del alma*, que, como causa inextensa de la vida, está ontológicamente unida al cuerpo extenso para constituir un ser viviente total. Esta simplicidad aparece todavía imperfecta en el principio vital (↗ Vital [Principio]) de la planta y en el alma de los animales; pues ambos, a pesar de ser simples, dependen del cuerpo hasta el punto de no poder existir sin él. Superior es la simplicidad del ↗ alma humana que, como espiritual, puede existir también después de la muerte del cuerpo, aunque está destinada a la unión esencial con éste. La simplicidad de todas las almas es superada por la del ↗ espíritu puro, el cual no es una parte de un compuesto, sino que ya por sí mismo constituye un todo. Absolutamente perfecta es la *simplicidad de Dios*, que excluye asimismo aquellas composiciones a que aún está sujeto todo espíritu finito, coincidiendo plenamente en Él esencia y existencia, substancia y acto vital. — LOTZ.

a) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica*, I q. 3; *Summa contra Gentiles* I, 16-25; SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae*, disp. 30, sec. 3-5, 11; LEIBNIZ, *Monadologie*; *b)* A. WILLWOLL, *Seele und Geist*, 1938, c. 10 [trad. esp.: *Alma y espíritu*, 1946]; M. RAST, *Welt und Gott*, 1952; [A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *Teología natural*, 1949]; *c)* LEIBNIZ ↗*a)*; *e)* J. LOTZ — J. DE VRIES, *Die Welt des Menschen* [3]1951, II, c. 7 y 10 [trad. esp.: *El mundo del hombre*, 1954].

Síntesis (del griego *σύνθεσις*) significa etimológicamente «composición». En lenguaje filosófico, el vocablo síntesis designa la unión de varios contenidos cognoscitivos en un producto totalitario de conocimiento, unión que constituye una de las más importantes funciones de la ↗ conciencia. Según esto, el calificativo de *sintético* se aplica, de una parte, a la actividad unificante, y, de otra, al todo obtenido por ella. — En la ↗ intuición sensorial se encuentra ya una síntesis, aunque como actividad es la más de las veces inconsciente: los contenidos sensoriales adquiridos por los sentidos particulares son reunidos por el *sentido común* en una sola intuición espacial complementada por la imaginación o la memoria con contenidos perceptivos anteriores e insertados así en el tiempo, siendo finalmente combinados en ↗ «formas» (Gestalten) (↗ Conocimiento sensorial). — Como ↗ método, la síntesis es la reunión consciente de productos mentales en unidades superiores. En este sentido se contrapone al

↗ análisis y es su necesario complemento. Por síntesis, los conceptos compuestos nacen de los primitivos, y por otra especie de síntesis se origina el ↗ juicio a partir de conceptos. Si, según eso, todo juicio puede llamarse, siguiendo a Aristóteles, «síntesis de conceptos», reciben en particular el nombre de *juicios sintéticos (juicios extensivos)* aquellos en que el predicado añade al concepto del juicio un nuevo contenido mental que no estaba, como en el juicio analítico (↗ Análisis), co-pensado en dicho sujeto. El juicio sintético se denomina sintético ↗ a posteriori cuando el predicado se añade en virtud de la ↗ experiencia, sintético ↗ a priori cuando es agregado independientemente de ésta por advertirse que se sigue necesariamente del contenido del concepto-sujeto (↗ Principios del conocimiento). Para las particularidades de la doctrina kantiana de la síntesis, ↗ Criticismo. — Por último, mediante la síntesis los conocimientos particulares se juntan para constituir la unidad de un edificio doctrinal (↗ Sistema), ya de una ↗ ciencia, ya de un esquema del mundo o ↗ concepción del universo. — DE VRIES.

b) J. FRÖBES, *Logica formalis*, Roma 1940, pp. 389-393; A. LEHMEN, *Lehrbuch der Philosophie* I, [4]1917, pp. 131-134; J. B. LOTZ, *Einzelding und Allgemeinbegriff*, en «Scholastik» 14 (1939) pp. 321-345; [LAHR-PICARD, *Cours de Philosophie*, 2 vols., 1920; A. GÓMEZ IZQUIERDO, *Análisis del pensamiento lógico*, 2 vols., 1928-1943]; *c)* [RABIER, *Logique*, 1886; A. REY, *Lógica* (trad. esp.), 1927].

Sistema es una multiplicidad de conocimientos articulados según una idea de ↗ totalidad. Ni un conocimiento aislado ni muchos inconexos constituyen un sistema. Éste nace sólo por conexión y ordenación según un común principio ordenador, gracias al cual a cada parte se le asigna en el conjunto su lugar y función impermutables. Toda ciencia procura sistematizar sus materiales. El principio conforme al cual se ordena una multitud de conocimientos se basa en los mismos objetos, resulta de la índole de su conocimiento o, en fin, es traído a los conocimientos desde el exterior. En este último caso sólo se produce sistema en sentido impropio (o *sistemática)*. La mera sistemática no aclara el objeto, pero sirve con frecuencia para orientarse más fácilmente en una gran masa de conocimientos. Puede realizarse de diversos modos (recuérdese la sistemática de los vegetales según las notas no esenciales).

Si los conocimientos no se han obtenido independientemente unos de otros por la experiencia o la intelección inmediata, sino que han sido adquiridos por ↗ deducción, guardan entre sí una relación fundamentante, y en tal forma que todas las proposiciones o son deducidas o no lo son *(sistemas de fundamentación;* v.gr., matemática, logística). Las proposiciones no deducidas (inteligibles por sí o presupuestas) se llaman *axiomas* ↗ (Principios del conocimiento); las deducidas, *teoremas o tesis*. Desde cualquier teorema debe llegarse por un número finito de pasos a un axioma (= prohibición del *regressus in infinitum)*, porque de no ser así el teorema carecería de fundamento; pues una proposición intermedia cimenta sólo en tanto que ella descansa en un axioma. — La articulación de conocimientos que expresa el orden esencial existente en los objetos mismos, origina un *sistema natural* (v.gr., el sistema periódico de los elementos). El

sistema es una exigencia de la razón que en toda pluralidad busca la unidad y el orden y, en el supuesto del ↗idealismo metafísico, es también una exigencia del ser y de la realidad. La búsqueda de un sistema natural de la realidad es el anhelo capital de la ↗filosofía. — BRUGGER.

I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 860 ss. — O. RITSCHL, *System und systematische Methode*, 1906; P. TILLICH, *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden*, 1923; H. RICKERT, *System der Philosophie* I, 1921; [RABIER, *Logique*, 1886; LAHR-PICARD, *Cours de Philosophie*, 2 vols., 1920; N. HARTMANN, *El pensamiento filosófico y su historia* (trad. esp.), 1944; N. GOODMANN, *Some reflections on the Theory of Systems*, en «Philosophy and Phenomenological Research» 9 (1949) 3].

Soberanía. La soberanía absoluta compete exclusivamente a Dios. La criatura sólo puede ser soberana en el sentido de no estar subordinada a ninguna autoridad terrena superior, es decir, de estar subordinada sólo a Dios y a su ley moral y jurídica (↗Derecho natural), lo cual implica especialmente atenerse a los límites que acotan el ámbito del poder propio (ámbitos del derecho y de la competencia) y respetar el derecho ajeno, incluso cuando no es posible estar obligado coactivamente a ello. En una palabra, es soberano quien no tiene sobre sí ninguna autoridad, sino únicamente el ↗derecho.

En un mundo en que las naciones y estados coexisten sin una organización que los una entre sí, los estados son plenamente soberanos. La presunta soberanía total y absoluta aparece como muy relativa en la medida en que tareas hasta ahora propias de los ↗estados pasan a ser desempeñadas por entidades de naturaleza inter y supraestatal, y empieza a constituirse con eficacia operativa la comunidad jurídica que siempre ha existido entre los pueblos. Por lo que concierne a varias cuestiones, la soberanía *(le droit du dernier mot*: el derecho a pronunciar la última palabra) puede estar en diversas entidades; sobre los estados yérguese el poder ejecutivo organizado del ↗derecho internacional.

La fórmula «el poder del estado procede del pueblo» admite un sentido que se mueve exclusivamente dentro del plano de la organización y del derecho constitucional. De hecho, las más de las veces aspira probablemente a expresar la doctrina filosófico-política de la *soberanía del pueblo:* el poder político (sea cual fuere el modo de concebir su relación a Dios) se encuentra originaria e inalienablemente en el pueblo unido en forma de estado. En sentido racionalista e individualista ello significaría que la voluntad del ↗pueblo (la mayoría) permanece siempre por encima de los sujetos que desempeñan las funciones estatales hasta el extremo de quedar éstos reducidos a meros funcionarios dependientes de aquélla y destituibles en todo momento. Frente a esta concepción, la doctrina clásica habla de *órganos.* Cabe que el pueblo se constituya a sí mismo en órgano supremo del estado; en tal caso, podrá reservarse el ejercicio del poder estatal. Si no lo hace así o resulta imposible que proceda de esta manera y surge, en consecuencia, la necesidad de constituir órganos estatales peculiares (gobierno, representación popular, etc.), el ejercicio del poder pasará a éstos, teniendo aneja la facultad de obligar necesariamente en virtud de la condición de órganos

que los mismos poseen. Cuando se da esta estructura política, las deficiencias de los órganos supremos del estado, su incapacidad para el desempeño de las funciones propias o el fracaso, equiparable a dicha incapacidad, llevan a aquél a una situación crítica. En virtud de su soberanía, el pueblo tiene entonces no sólo el derecho sino el deber de ayudar a remediarla según lo permitan las circunstancias, lo cual significa constituir de nuevo órganos aptos para desempeñar las funciones correspondientes, ya colocando en los existentes personas distintas de las anteriores ya creando órganos que antes no existían. Con este tema se enlazan las difíciles cuestiones relativas al *derecho* y al *deber de resistencia*, cuestiones que no han tenido todavía respuesta unánime. — NELL-BREUNING.

P. TISCHLEDER, *Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach Thomas von Aquin*, 1923; F. X. KIEFL, *Die Staatsphilosophie der katholischen Kirche*, 1928 (adversario de la soberanía del pueblo); M. PRIBILLA, *Deutsche Schicksalsfragen*, 1950 (con un artículo sobre el derecho de resistencia); J. MARITAIN, *Christianisme et démocratie*, París [2]1945; F. A. VAN DER HEYDTE, *Die Geburtsstunde des souveränen Staates*, 1952; [R. BERNIER, *L'autorité politique internationale et la souveraineté des États*, Montreal 1951; P. DE LUCA, *La sovranità degli Stati nella comunità dei popoli*, Padua 1956].

Sobrenatural. Llámase sobrenatural en el lenguaje corriente de la ↗teología católica lo que no pertenece a la substancia o a la complementación de la ↗naturaleza ni es consecuencia o exigencia de la misma. Naturaleza puede entenderse aquí como naturaleza o esencia de un individuo o bien como la totalidad de los seres finitos. Según eso, se distingue lo sobrenatural con relación a una naturaleza individual (= *extranatural)* y lo *sobrenatural* sin más, es decir, con relación a la totalidad de la naturaleza creada. Lo que para una naturaleza individual es extranatural (v.gr., la vida para una piedra), puede resultar natural para otro ser (v.gr., la vida para la planta). Lo sobrenatural sin más, sólo es natural para Dios y tan peculiar a Él que por naturaleza no puede convenir a criatura alguna. No obstante, si Dios lo hace asequible, es por pura gracia (participación de la naturaleza divina concedida como don). El conjunto de lo sobrenatural sin más se denomina *sobrenaturaleza*. Aunque la sobrenaturaleza nunca es complemento de la naturaleza en el dominio propio de ésta, no contradice en modo alguno la naturaleza espiritual. Por el contrario, el ↗espíritu con su apertura al ser y al bien tiene, allende su natural capacidad de complementación o perfección, la posibilidad de que Dios, en virtud de su poder supremo, lo eleve a la participación de su propia vida (= potentia obediencial; ↗Potencia). La sobrenaturaleza, pues, no destruye la naturaleza, antes bien la supone y perfecciona más allá de su campo propio. — Entiéndese por *sobrenaturalismo* o bien (1) el reconocimiento de un orden sobrenatural o bien, desvalorizando el vocablo, cualquier teoría o modo de proceder que deprime la naturaleza frente a la sobrenaturaleza. — El concepto de sobrenaturaleza es fundamental para comprender la revelación cristiana. Distinto de lo *sobrenatural según el ser* es lo *sobrenatural en el modo de acontecer* (que se da, v.gr., cuando Dios, milagrosamente [↗Milagro] restablece

la salud [bien natural] de un hombre). Fuera del uso teológico, el término sobrenatural significa muchas veces o bien lo suprasensible o espiritual, contraponiéndose la naturaleza al espíritu, o bien lo divino; en cambio, la teología católica distingue conceptualmente entre Dios como Creador (en el orden natural) y Dios como Autor de la gracia (en el orden sobrenatural.) — ↗ Misterio. — BRUGGER.

b) M. J. SCHEEBEN, *Natur und Gnade*, 1861; C. VON SCHÄTZLER, *Natur und Gnade*, 1865; A. RADEMACHER, *Natur und Gnade*, ³1925; V. DE BROGLIE, *De fine ultimo humanae vitae* I, 1948; J. BUCKLEY, *Man's last end*, St. Louis 1949; W. BRUGGER, *Das Ziel des Menschen und das Verlangen nach der Gottesschau*, en «Scholastik» 25 (1950) pp. 535-548; [A. MICHEL, *Surnaturel*, en el *Dictionnaire de théologie catholique* XIV, 2, 2849-2859; H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, 1946].

Social (Problema). Es el relativo a la ↗ sociedad humana y a su ordenación. Cuando ciertos grupos sociales se encuentran en situación apurada o indigna, plantéase el problema de las causas de estos inquietantes fenómenos, así como también el de los medios para remediarlos.

La concepción del hombre que se tome por base establecerá la norma para determinar el contenido del problema y la recta ordenación reclamada a la vista del mismo. Si el hombre viene concebido como un animal, superior, sí, pero destinado exclusivamente a una existencia terrena, será preciso que las instituciones de la sociedad humana se ordenen por entero a proporcionar y asegurar la mayor cantidad posible de felicidad *terrenal*, no a un pequeño grupo, ni siquiera «al mayor número», sino a todos. En términos groseros, el problema social pasará a ser un «problema de estómago». Si el hombre es algo más, si tiene un fin superior, habrá que tender entonces a conseguir aquel orden social que le ofrezca (a cada hombre en particular) los mejores presupuestos para desarrollar su personalidad y alcanzar su verdadero destino.

En el lenguaje corriente, compréndense bajo la denominación de problema social las anomalías especialmente visibles en cada caso que amenazan la estabilidad de la sociedad humana, y los esfuerzos realizados para remediarlas. Estos esfuerzos pueden dirigirse a una radical reforma del orden social: *reforma social;* pero las más de las veces se limitan a suavizar o hacer soportables aquellas anomalías sin tocar las bases del orden existente: *política social* en el sentido estricto y más usado del término. La locución «política social» (en francés: *politique sociétaire*, para destacarla frente a la *politique sociale* ordinaria denota también los esfuerzos encaminados a crear y conservar un recto orden social, tanto si es necesario para ello reformar la sociedad o suprimir las deficiencias existentes, como si no se requieren tales medidas.

El problema social de la antigüedad fué la esclavitud. Otras manifestaciones del mismo son el régimen indio de castas o los antagonismos raciales (v.gr., blancos, negros e indios en África del Sur). El industrialismo de la Edad Moderna trajo a la superficie el *problema de los obreros*, el cual, durante el siglo XIX, pasó a ocupar el primer plano hasta el extremo de que muchas veces se le identificaba con el problema social. De hecho, éste se planteó en la forma más clara cuando el proceso de

proletarización despojó a masas cada vez más numerosas de la posición de sujeto que al hombre como tal corresponde en la esfera social y económica, y le hizo retroceder al papel de mero objeto. Por desgracia, sólo unas pocas mentes comprendieron el problema social con esta radical nitidez; así se desarrolló una amplia política social indudablemente meritoria e indispensable, mientras dejaba de hacerse la reforma social que las circunstancias pedían. — A través de toda la historia de la humanidad el problema social avanza en forma de *problema agrario*, es decir, de ordenación social (jurídica) de las relaciones del hombre con el suelo. Las formas en que se ha manifestado este problema han sido extraordinariamente diversas; en última instancia, se trata siempre de crear sobre una superficie que no admite ensanche (la terrestre) no sólo un espacio suministrador de alimentos (cosa no demasiado difícil), sino un espacio vital social para un número creciente de personas (familias).

La «solución» del problema social sería el paraíso en la tierra. Todas las doctrinas que predican una salvación terrenal se ven obligadas a prometer esta solución y sucumben a la *utopía* (término que significa «país no situado en parte alguna»), al *milenarismo* («reino de mil años»). Sólo el conocimiento de un fin último y de una vida ultraterrenos proporciona sensatez para trabajar en la desaparición de las deficiencias sociales sin prometerse su completa y acabada superación en un orden social definitivamente perfecto. — NELL-BREUNING.

b) VON NELL-BREUNING, *Zur Sozialen Frage*, en el *Wörterbuch der Politik* (ed. por O. v. Nell-Breuning y H. Sacher) III, 1949 (con amplia reseña bibliográfica); trabajados de la Verein für Sozialpolitik (unos 200 tomos hasta el presente); O. SCHILLING, *Die Soziale Frage und ihre Spezialgebiete* [2]1951; [F. PITARQUE, *La cuestión social. Solución*, 1947; P. VILA CREUS, *Orientaciones sociales*, [4]1952; J. M.ª LLOVERA, *Tratado de sociología cristiana*, 1953]; *c)* F. OPPENHEIMER, *Die Soziale Frage und der Sozialismus*, 1912; *d)* [I. GONZÁLEZ, *La cuestión social según Jaime Balmes*, 1943].

Socialismo. El socialismo se presenta como concepción del universo, como sistema de orden social y, sobre todo, como movimiento de crítica y reforma social en el ámbito de la política y de la organización cooperativa y sindical. Resultante de la confluencia de fuentes ideológicas muy distintas y aun contradictorias, el socialismo dista hoy más que nunca de poseer unidad de pensamiento. Entre la mitad del siglo XIX y la primera guerra mundial prepondera el *socialismo marxista* hasta el punto de darse una unitaria concepción del universo y de poderse equiparar socialismo y ↗marxismo. Desde entonces la escisión del socialismo marxista en un ala comunista y otra revisionista se hace definitiva, despréndese la segunda cada vez más no ya del ↗materialismo dialéctico e histórico, sino también de las doctrinas económicas de *Marx*, la gradación conducente al socialismo *no marxista* se hace incierta, y el socialismo *no comunista* se encuentra en completa disolución ideológica. No existe ya una base común; como símbolo de unión queda únicamente una declarada actitud de crítica social contra la economía del capitalismo y la sociedad capitalista (integrada por clases). Aunque no generalizada, se halla ampliamente extendida una actuación práctica (ética) que pres-

cinde de toda consideración del más allá.

La oposición entre socialismo y concepción cristiana reside principalmente en la explicación de la ↗ sociedad humana y de la disposición social del hombre. Al orientarse unilateralmente el socialismo hacia la necesidad de complementación que el hombre tiene y hacia las ventajas de la división del trabajo y de la asociación laboral, su sociedad se convierte en una organización meramente enfocada al interés, impotente, como tal, para atar al hombre con vínculos morales. A un socialismo que se liberara de esta concepción no le sería preciso oponerse necesariamente a la concepción cristiana.

Para el «hombre de la calle» el socialismo es todavía sinónimo de ↗ socialización de los medios de producción; en cambio, el socialismo actual (en Alemania) ha pasado a insistir en la planificación de la economía como medio para asegurar la existencia de trabajo. — NELL-BREUNING.

b) G. GUNDLACH, *Sozialismus*, en el *Staatslexikon* (de H. Sacher) IV, [5]1931; del mismo: *Sozialismus*, en el *Lexikon für Theologie und Kirche* IX, 1937; VON NELL-BREUNING, *Sozialismus*, en el *Wörterbuch der Politik* (de O. von Nell-Breuning y H. Sacher) V, 2 (1952); V. CATHREIN, *Der Sozialismus*, [16]1923 [trad. esp.: *El socialismo*, 1907]; TH. BRAUER, *Der moderne deutsche Sozialismus*, 1929; TH. STEINBÜCHEL, *Der Sozialismus als sittliche Idee*, 1921; del mismo: *Sozialismus*, en *Gesammelte Aufsätze* I, 1950; [F. GONZÁLEZ ROJAS, *Lo que es el marxismo*, 1935; M. BOURGUIN, *Les systèmes socialistes et l'évolution économique*, París [3]1933; TONNEAU, *Socialisme*, en el *Dictionnaire de théologie catholique* XIV, 2273-2326]; *c)* Socialistas: M. ADLER, *Wegweiser. Studien zur Geistesgeschichte des Sozialismus*, 1914; M. BERNSTEIN, *Dokumente des Sozialismus*, 1902-1905; F. OPPENHEIMER, *Die soziale Frage und der Sozialismus*, 1912; E. HEINEMANN *Kapitalismus und Sozialismus*, 1931; H. DE MAN, *Psychologie des Sozialismus*, 1926; [C. KAUTSKY, *La doctrina socialista* (trad. esp.), 1930].

Socialización. Se denomina así la medida (que no recomienda solamente el ↗ socialismo) consistente en hacer pasar la ↗ propiedad, sobre todo de los medios de producción, a «propiedad comunitaria», no para entregarla a la utilización común, sino para organizar su explotación de manera «económico-comunitaria», es decir, en beneficio de un círculo más amplio o de la generalidad. En la mayoría de los casos se hacía pasar la propiedad al estado (nacionalización); hoy, en cambio, se intentan formas de verdadera «socialización». — Cuando la propiedad confiere un excesivo poder, la socialización puede ser el único medio de ponerle freno. Por el contrario, el hacer pasar al estado todos los medios de producción *(socialización total* o *sistemática)* crearía, al reunir los poderes político y económico, una prepotencia todavía más peligrosa. — NELL-BREUNING.

b) H. PESCH, *Lehrbuch der Nationalökonomie* I, [4]1924 [trad. esp.: *Tratado de economía nacional*]; VON NELL-BREUNING, *Sozialisierung*, en el *Wörterbuch der Politik* (de O. v. Nell-Breuning y H. Sacher) III, 1948; del mismo: varios artículos en *Untersuchungen zur sozialen Gestaltung der Wirtschaftsordnung*, 1950 (ed. por W. Weddingen) (trabajos de la Verein für Sozialpolitik, N. F. t. 2).

Sociedad. Sociedad (1), como sinónimo de ↗ comunidad, designa cualquier estable y activa reunión de hombres dirigida a la realización de un fin o valor común. — En acepción distinta de comunidad, sociedad (2) denota sólo los en-

tes colectivos encaminados a un fin artificial; en cambio, el término comunidad se explica a los entes colectivos basados en un vínculo natural — Sociedad (3) expresa la totalidad de las creaciones y relaciones surgidas de la índole social dada al hombre por la naturaleza; expresa, por lo tanto, la humanidad como una unidad, el estado, el municipio y la clase profesional, la familia, la parentela, el linaje (↗ Pueblo), y el conjunto entero de las llamadas asociaciones libres de toda especie. — Sociedad (4) indica, también, la clase social más influyente y, por lo común, económicamente mejor dotada, es decir, aquellos círculos en que existe trato «social» y, en general, es mal visto el matrimonio de uno de sus miembros con otro de clase «socialmente» inferior. — Sociedad (5) en oposición a ↗ estado: entendiendo por éste la comunidad del pueblo organizada y dotada de poder, sociedad será, por el contrario, la misma comunidad del pueblo (pero, de hecho, las más veces sólo los círculos de la «sociedad» en sentido [4] como supuesta zona «libre del estado») sin interna relación al marco del estado que la contiene. — Este concepto de la sociedad se basa en la concepción liberal-burguesa del estado del siglo XIX, en que «uno» se sentía a salvo de aquél y por esto lo minimizaba hasta reducirlo a un marco vacío (!). — Sociedad (6), en lenguaje jurídico, designa sobre todo las agrupaciones de naturaleza jurídico-económica, generalmente asociaciones de trabajo y capital para fines industriales.

A todo ente social le corresponde un obrar social. Pero como sólo los hombres, no dichos entes, pueden pensar, querer y obrar, el ente social, para ser capaz de acción, requiere determinados órganos y, con ellos, *organización*. Los órganos *directivos* necesitan la ↗ autoridad, pues los demás deben seguirles como hombres libres. Desde un punto de vista ético-jurídico, la autoridad y la subordinación, el poder de mandar y el *deber de obedecer*, son esenciales a todo ente social y, por consiguiente, queridos por Dios juntamente con la índole social del hombre. La autoridad tiene su fundamento y su limitación en el ↗ bien común. — NELL-BREUNING.

b) A. PIEPER, *Organische und mechanische Auffassung des Gemeinschaftsleben*, [3]1929; D. VON HILDEBRAND, *Metaphysik der Gemeinschaft*, 1931; O. VON NELL-BREUNING y H. SACHER, *Zur christlichen Gesellschaftslehre*, 1947; [J. LECLERCQ, *Leçons de Droit naturel* I, [3]1947; E. GÓMEZ ARBOLEYA, *Teoría del grupo social*, en «Revista de estudios políticos» (1954) 76, pp. 3-33; S. GALINDO, *Orden y jerarquía en la estructura social*, 1954; J. M.ª DÍEZ ALEGRÍA, *El problema ontológico de las sociedades trastemporales*, en «Pensamiento» 10 (1954) pp. 79-83]; *c)* F. TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, [7]1926 [trad. esp.: *Comunidad y sociedad*, 1947]; *d)* C. BOUGLÉ, *Bilan de la sociologie contemporaine*, París 1935; *e)* O. VON NELL-BREUNING, *Gesellschaftsordnung*, 1947.

Sociedad (Filosofía de la). Numerosas ciencias (la *sociología*, como ciencia de las formas y estados sociales; la ética social, la pedagogía, la psicología, etc.; las ciencias políticas, jurídicas y económicas) investigan, ordenan y explican, cada una desde su punto de vista, los fenómenos de la vida social. La filosofía de la sociedad intenta interpretar la ↗ sociedad misma, la vida social en general, por su último fundamento, es decir, por la índole naturalmente social del

hombre. ¿Consiste esta índole o naturaleza meramente en la insuficiencia y consiguiente necesidad de complementación para ciertos fines exteriores o, más bien, en la posibilidad de edificar con la riqueza de sus disposiciones una comunidad como totalidad superior y en la comunidad con otros llegar a su pleno desenvolvimiento? De hecho, todo lo que llamamos ↗cultura no es realizable más que con el trato espiritual. Según la primera concepción, lo social sería sólo un suplemento y recurso del hombre; conforme a la segunda, es algo esencial al mismo y únicamente dentro de lo social se consuma su verdadera humanidad. Con esto no se niega que muchas asociaciones (v.gr., para defensa de intereses) posean únicamente el carácter de auxilio; pero, al menos, la ↗familia y el ↗estado pertenecen a la realización esencial del hombre.

Existen tres posibilidades: 1.ª Tener al hombre por perfecto en sí mismo, de suerte que sólo se asocie por razones de oportunidad (ventajas de la división del trabajo, etc.). El individuo lo es todo; la sociedad se reduce a un medio sin valor propio: ↗individualismo. — 2.ª Considerarle, por el contrario, como algo inacabado y dependiente que únicamente en cuanto miembro de la comunidad recibe un sentido esencial y un fin para su existencia. Aquélla lo es todo, el individuo como tal carece de valor, vive y muere exclusivamente en gracia a la comunidad: ↗colectivismo. — 3.ª El hombre individual posee el valor inamisible de su ↗personalidad moral que no le permite ser nunca un simple medio para un fin, miembro escueto de un todo situado por encima de él. Sin embargo, no es un ser acabado en sí, sino dotado de esencial ralación a la comunidad. La comunidad (totalidad) no se contrapone a sus miembros como algo extraño; por el contrario, no es sino la unión de los mismos. Éstos, con su personal sustantividad, no pueden en dicha unión (fundada precisamente en su condición de personas) anteponerse ni subordinarse a sí mismos (en cuanto totalidad); antes bien, lo que se da es una relación que, por una parte, vincula cada uno de los miembros con el todo y, por otra, vincula a éste con cada uno de sus miembros: ↗solidarismo. Puesto que se trata de la sociedad humana, toda filosofía social debe partir del ↗hombre; y, puesto que se trata de explicarla por sus últimas razones, ha de comprender a éste en sus últimos fundamentos esenciales: la filosofía de la sociedad es ↗metafísica (ontología), más exactamente, ↗antropología. Cuando se dice que el hombre, en definitiva, viene de Dios y que Éste constituye su último fin, queda enunciada en cifra la filosofía de la sociedad. Si el hombre ha sido elevado por Dios a un orden sobrenatural, el ámbito social se ensancha también con ello necesariamente; una filosofía de la sociedad que pretendiera desconocer este hecho mutilaría los hechos en lugar de explicarlos. — NELL-BREUNING.

b) G. VON HERTLING, *Recht, Staat und Gesellschaft*, [4]1918; W. SCHWER, *Katholische Gesellschaftslehre*, 1928; J. B. SCHUSTER, *Die Soziallehre nach Leo XIII und Pius XI*, 1935; O. SCHILLING, *Christliche Gesellschaftslehre*, 1949; [A. PERPIÑÁ RODRÍGUEZ, *Teoría de la realidad social*, 2 vols., *1949-1950*; del mismo: *Sociología general*, 1956; J. LECLERCQ, *Introducción a la sociología* (trad. esp.), 1955]. — O. SPANN, *Gesellschaftslehre*, [3]1930 [trad. esp.: *Filosofía de la sociedad*, 1933]; también ↗Sociedad; *c)* A. VIERKANDT,

Gesellschaftslehre, 1922 [trad. esp.: *Filosofía de la sociedad y de la historia*, 1934]; W. SOMBART, *Soziologie*, [2]1923; B. SCHWALM, *La société et l'état*, París 1947; *d)* R. THURNWALD, *Die menschliche Gesellschaft in ihren ethnologischen Grundlagen*, 1931 ss; C. ELLWOOD, *A History of Social Philosophy*, Nueva York, 1938.

Socrático. Este calificativo se aplica al método y, en forma femenina, a la doctrina de *Sócrates* (469-399 a. de J.C.), quien a través de la influencia ejercida sobre *Platón* inició el período de florecimiento de la filosofía griega. En lucha contra el escepticismo de los sofistas, nuevos educadores de la juventud ateniense, quiere ser su verdadero educador. Su método consiste en ↗formular adecuadas preguntas para, con la ayuda de ejemplos inductivos, estimular al interlocutor a pensar por sí mismo rebasando los límites de la mera autoridad y llevarle a reconocer esencias (de la virtud, de las cosas) eternas, inmutables, sustraídas al capricho humano, desempeñando con ello, por decirlo así, el papel de una partera intelectual (*μαιευτικὴ τέχνη*): *mayéutica*. Alma de su investigación y enseñanza es la *ironía*, (*εἰρωνεία*), que tiene en poco la propia ciencia («sólo sé que no sé nada»). Objeto principal de su filosofar es la ética y el arte de vivir; el fin de la vida es la felicidad (*εὐδαιμονία*). El bien reside en lo verdaderamente útil. La verdadera virtud o aptitud depende tanto de un conocimiento profundo que la voluntad y la libertad salen muy malparadas. *Nietzsche* ve en Sócrates el momento crítico, funesto para la filosofía occidental, en que ésta pasa del mito y del instinto a la «racionalidad» disgregadora de la vida *(teoría de los dos mundos)*, mientras *Kierkegaard* ha hecho resaltar de nuevo la significación de la ironía. — ↗ [36-38]. — SCHUSTER.

H. MEYER, *Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, 1913; A. BUSSE, *Sokrates*, 1914; G. KAFKA, *Sokrates, Platon und der sokratische Kreis*, 1921; J. STENZEL, *Sokrates*, 1929; E. SPRANGER, *Sokrates*, 1931; W. WUNDT, *Sokrates*, en el *Pädagogisches Lexikon* IV, 1931; W. JAEGER, *Paideia* II, 1944 [trad. esp.: *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, 3 vols., [2]1946]; R. GUARDINI, *Der Tod des Sokrates*, 1945; A. J. FESTUGIÈRE, *Socrate*, París 1934; R. SIMETERRE, *La théorie socratique de la vertu-science*, París 1938; [V. BROCHARD, *L'oeuvre de Socrate*, en *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, 1912 (ed. Delbos) (trad. esp. en: *Estudios sobre Sócrates y Platón*, 1940); X. ZUBIRI, *Sócrates y la sabiduría griega*, en *Naturaleza, historia, Dios*, 1944; A. TOVAR, *Vida de Sócrates*, 1947; E. ELORDUY, *Filosofía y vida en Sócrates y en Aristóteles*, en «Pensamiento» 2 (1946) pp. 455-466]; A. E. TAYLOR, *Socrates*, [4]1951].

Sofisma. El ↗raciocinio carente de consecuencia lógica es un *raciocinio vicioso (paralogismo)*. Los raciocinios viciosos aparentemente concluyentes se llaman sofismas. — Puesto que el ↗silogismo categórico descansa en la comparación de los conceptos extremos con un mismo concepto medio, sólo puede contener tres conceptos. Si por *equívoco* contiene cuatro (= *quaternio terminorum)*, no hay consecuencia. — La *petición de principio* consiste en suponer como punto de partida o medio demostrativo lo que va a demostrarse. — En el *círculo vicioso (dialelo)* se prueba una cosa por otra y ésta por la primera. — Se da *ignoratio elenchi* (equivocar la cuestión) cuando en una controversia no se acierta el punto exacto de la cuestión y se demuestra una proposición que ni es

idéntica a la que ha de demostrarse ni tiene a ésta como consecuencia necesaria de ella. — BRUGGER.

a) ARISTÓTELES, *Refutaciones sofísticas*; *b)* Tratados de ↗lógica.

Solidarismo es aquel sistema de ordenación social (↗Sociedad [Filosofía de la]) que, frente a las doctrinas unilaterales del individualismo y del colectivismo (↗el artículo aludido), hace justicia al doble aspecto de la relación entre individuo y sociedad: así como el individuo está ordenado a la comunidad en virtud de la disposición para la vida social ínsita en su naturaleza, la comunidad (que no es sino el conjunto de los mismos individuos en su estado de vinculación comunitaria) se halla ordenada a los individuos que le dan el ser, en los cuales y por los cuales exclusivamente existe, haciéndose realidad el sentido de aquélla sólo con la perfección personal de los individuos y la personal realización de lo que su esencia importa. La relación antes indicada es de naturaleza ontológica; de ahí que, originalmente y de acuerdo con su esencia, el solidarismo sea una teoría filosófica del ser social *(metafísica social)*. Sobre esta relación ontológica se levanta el edificio del deber y de la conducta a ella correspondientes. Así, el solidarismo es, en un segundo momento, teoría filosófico-social sobre el deber y la conducta sociales *(ética social)*. El contenido objetivo de los vínculos comunitarios («todos vamos en el mismo barco») forma la base de la *responsabilidad comunitaria* («uno por todos, todos por uno»): cada cual ha de responder por el todo cuya parte es; el todo ha de responder por cada uno de sus miembros. El nombre de «solidarismo» procede de esta responsabilidad *(obligatio in solidum)*; tanto más, pues, ha de inculcarse que el solidarismo no es primariamente ética, sino una teoría del ente social, teoría de contenidos objetivos y de esencias, que determinan directamente la estructura de la sociedad, y sólo indirectamente la vida y actuación de la misma.

El orden social es un orden jurídico (↗Derecho). Así, el *principio de solidaridad* (la responsabilidad comunitaria en la recíproca vinculación, es el principio jurídico fundamental que en la vida social y, por consiguiente, en la vida económica garantiza la irrenunciable posición de sujeto propia del hombre sin lesionar ni disminuir el valor propio y la sustantividad de las totalidades sociales (familia, nación, estado, humanidad y, dentro de los límites pertinentes, las múltiples asociaciones libres). De esta manera se reconoce la profunda verdad contenida en la vieja metáfora del «organismo» social, pero rechazándose resueltamente como falso *organicismo* la exagerada equiparación al ↗organismo real (físico).

Característico del solidarismo es su concepto del ↗bien común y la posición dominante que le asigna (↗Justicia). — En lo concerniente a la esfera social de la vida económica (↗Economía [Filosofía de la]), el solidarismo acentúa la primacía del ↗trabajo sobre la posesión de bienes-cosas; de ahí que se le caracterice como «sistema social del trabajo». La denominación de «solidarismo» y algunos pensamientos fundamentales provienen de Francia, pero *Heinrich Pesch* lo desarrolló en Alemania haciendo de él un sistema de ordenación social. — NELL-BREUNING.

b) H. PESCH, *Lehrbuch der Nationalökonomie* I, [4]1924 [trad. esp.: *Tratado de economía nacional*]; VON NELL-BREUNING, *Solidarismus*, en el *Wörterbuch der Politik*, de O. von Nell-Breuning y H. Sacher, V, 2, 1952; del mismo: *Einzelmensch und Gesellschaft*, 1950; G. GUNDLACH, *Solidarismus*, en el *Staatslexikon*, de H. Sacher, IV, 1931; del mismo: *Zur Soziologie der katholischen Ideenwelt*, 1927; H. LECHTAPE, *Der Solidarismus*, [2]1922; R. A. GÉLY, *Zur Soziologie des Solidarismus*, 1943; *d)* W. HAURAND, *Das nationalökonomische System von H. Pesch*, 1922.

Solipsismo es aquella especie de ↗ idealismo que no reconoce como cierto nada más que el acto de pensar y el propio ↗ sujeto. Todo lo demás es incognoscible o incierto. El solipsismo tuvo representantes en el siglo XVIII, los cuales elevaron a único objeto de conocimiento el *cogito, ergo sum* cartesiano. En el siglo XIX aparece en *Max Stirner* como reacción contra *Hegel* y su vigorosa acentuación de lo universal. Actualmente no es ya un punto de vista meramente especulativo, sino egoísmo práctico. El solipsismo no puede afirmarse como doctrina susceptible de exposición sin contradecirse a sí misma. Para una refutación más amplia, ↗ Idealismo. — SANTELER.

b) J. DONAT, *Critica* [9]1945; C. NINK, *Grundlegung der Erkenntnistheorie*, 1930, p. 258 ss; *e)* J. DE VRIES, *Denken und Sein*, [1]1951, pp. 135, 192 [trad. esp.: *Pensar y ser*, [2]1953].

Suarismo. El suarismo, denominación derivada de *Francisco Suárez* (1548-1617), es una dirección escolástica afín al ↗ tomismo que, no obstante, ha admitido muchas ideas del ↗ escotismo. Lo que principalmente le diferencia del tomismo es su concepción del ser. Mientras el tomismo ve la «razón interna» de la existencia del ente en el ser considerado como ↗ acto, según el suarismo el ser es sólo el «estado» de existir. A decir verdad, estas concepciones no se excluyen necesariamente, sino que se complementan; sin embargo, a menudo son defendidas con exclusivismo conduciendo a dos escuelas diversas. La concepción tomista se funda en la abstracción formal; la suarista, en la total (↗ Abstracción). En el tomismo, la existencia es, consiguientemente, distinta de la esencia; en el suarismo, se la concibe como realmente idéntica a ella. En consecuencia, el tomismo acentúa en el ser la analogía de proporcionalidad; el suarismo, la analogía de atribución (↗ Analogía).

De manera parecida divergen las opiniones con respecto al principio de individuación. El suarismo sostiene que el ↗ individuo es absolutamente por sí mismo este individuo; el tomismo afirma que en los individuos materiales hay que distinguir un principio por el cual pertenecen a tal grado específico del ser (la forma esencial) y un principio por el que, dentro de su especie, se contraponen a un semejante de la misma especie (la materia, que posibilita una multiplicación meramente espacio-temporal) (↗ Hilemorfismo). De ahí resulta, por lo que respecta a la gnoseología, que, según el tomismo, el objeto directamente aprehendido por el entendimiento en el concepto es sólo una «quididad» abstracta y universal, la cual se concreta únicamente por su relación a la imagen cognoscitiva sensorial, mientras que, según el suarismo, el entendimiento forma conceptos de individuos concretos, de

los que luego, por abstracción de las notas individuantes, pasa a los conceptos universales.

En suma, el tomismo considera al ser más desde el punto de vista puramente metafísico; el suarismo, por el contrario, lo considera en cuanto realizado en el mundo fenoménico. — El suarismo ejerció gran influencia no sólo en la escolástica católica, sino también en la protestante e incluso en la filosofía moderna (Leibniz, Schopenhauer) y significó una contribución importante al desarrollo del derecho natural, internacional y de la filosofía del estado ↗[128]. — BRUGGER.

Bibliografía en G. SMITH, *Jesuit Thinkers of the Renaissance*, Milwaukee 1939, pp. 227-238; K. WERNER, *Franz Suárez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte*, 1889 (reimpresión); SIX, GRABMANN y otros, *F. Suárez. Gedankenblätter zu seinem dreihundertjährigen Todestag*, Innsbruck 1917; RIVIÈRE-SCORRAILLE, *Suárez et son oeuvre*, Toulouse 1918; P. DESCOQS, *Le suarézianisme*, en «Archives de Philosophie» 1-5 (1923-1928); L. MATHIEU, *Suárez, sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*, París 1921; J. LEIWESMEIER, *Die Gotteslehre bei F. Suárez*, 1938; G. SIEGMUND, *Die Lehre vom Individuationsprinzip bei Suárez*, en «Philosophisches Jahrbuch» (1928); J. DE VRIES, *Die Erkenntnislehre des Fr. Suárez und der Nominalismus*, en «Scholastik» 24 (1949) pp. 321-344; H. ROMMEN, *Die Staatslehre des F. Suárez*, 1927; J. ITURRIOZ, *Estudios sobre la metafísica de F. Suárez*, 1949; números extraordinarios conmemorativos del IV centenario del nacimiento de Suárez publicados por «Razón y Fe» (1948), «Estudios Eclesiásticos» 22 (1948) y «Pensamiento» 4 (1948) [intitulado *Suárez*], en los que se incluye también copiosa bibliografía; además, «Miscelánea Comillas» IX (1948) y «Archives de Philosophie» 18 (1949) 1; [J. M.ª ALEJANDRO, *La gnoseología del Doctor eximio y la acusación nominalista*, 1948; J. I. ALCORTA, *La teoría de los modos en Suárez*, 1949; C. FERNÁNDEZ, *Metafísica del conocimiento en Suárez*, 1954].

Subjetivismo es, en oposición a ↗objetivismo, aquel punto de vista filosófico según el cual lo decisivo para el valor del conocimiento no es el ↗objeto, sino la naturaleza o estado del ↗sujeto, conforme a la conocida sentencia de *Protágoras*: el hombre es la medida de todas las cosas. Este aserto se entiende referido ya a ciertas formas del pensar que son comunes a todo ente pensante, ya a la común naturaleza humana, ya (y entonces recibe preferentemente el nombre de subjetivismo) a particularidades de determinadas razas, ↗tipos psicológicos o individuos. Si se consideran como decisivas las formas de todo pensar o la naturaleza humana común, la verdad aparece fundada en una legalidad ↗trascendental o psicológica del sujeto; en los otros casos considéranse de ordinario como decisivos los sentimientos e inclinaciones más o menos variables; se manifiesta entonces con particular claridad que el subjetivismo significa ↗relativismo. Las teorías afectivistas, especialmente en la cuestión acerca de la esencia de los ↗valores, cuentan con muchos defensores que en el dominio del conocimiento sensorial escueto rechazan el subjetivismo *(subjetivismo valoral)*. Así, por ejemplo, se tiene como medida suprema del valor ético un peculiar sentimiento moral, y de lo bello, el «gusto».

El fundamento último de todo subjetivismo reside en no ver en la esencia, del ↗espíritu la esencia del ente abierto a la totalidad del ser; por eso aparece el sujeto entregado a sus propios estados internos y leyes puramente naturales. Por lo tanto, aunque el

subjetivismo parece a primera vista elevar al hombre haciendo de él el centro de todo, estudiándolo más despacio, adviértase que significa su desarraigo y, en consecuencia, su atrofia. Con ello no se aboga por un objetivismo exagerado. Hay, indudablemente, en nuestro conocimiento una aportación «subjetiva», es decir, condicionada sólo por la peculiaridad del sujeto, que puede ser un peligro de error, pero el espíritu no está ciegamente constreñido a mezclar con el objeto lo que únicamente se halla condicionado por el sujeto, sino que conserva siempre la libertad para no dejarse determinar sino por la ↗evidencia del ente. — DE VRIES.

↗Gnoseología, Idealismo, Psicologismo, Relativismo; *b)* H. SPIEGELBERG, *Antirelativismus*, 1935; *e)* W. BRUGGER, *Der Subjektivismus als Zeitkrankheit*, en «Stimmen der Zeit» 139 (1946-1947) pp. 363-380.

Subjetivo, en sentido etimológico, es lo que está en relación con el ↗sujeto y precisamente, según el uso efectivo del término, con el sujeto en oposición al ↗objeto; así, subjetivo es casi siempre lo opuesto a objetivo. En el lenguaje corriente no filosófico el significado del vocablo subjetivo es con frecuencia muy variable y ambiguo; en atención a la claridad sólo cabe prevenir contra un empleo desmedido e irreflexivo del mismo. Filosóficamente, subjetivo (1) puede significar, ante todo, existente de parte del sujeto, oponiéndose a objetivo, existente de parte del objeto. La acepción filosófica más importante (2) es la de no fundado en el objeto, sino condicionado únicamente por sentimientos o afirmaciones arbitrarias del sujeto (recuérdese la certeza puramente subjetiva). Aparece otro sentido distinto cuando los actos ↗intencionales (3) se denominan subjetivos en tanto que considerados, no en su referencia al objeto, sino como actos reales (accidentes) del sujeto (así se dice: concepto subjetivo o, mejor, concepto considerado subjetivamente). En la manera de expresarse propia de la escolástica antigua, subjetivo (4) dice a menudo relación al sujeto como lo existente en sí mismo; en este caso, existir subjetivamente (no de modo meramente objetivo) significa existir en sí mismo como ente real (no como puro objeto de pensamiento). Sobre los conceptos de potencia subjetiva y objetiva, ↗Potencia. Para completar lo dicho, ↗Objetivo. — DE VRIES.

↗Gnoseología, Ontología.

Subsidiariedad (Principio de). Acción subsidiaria es la ayuda complementaria, o sea, la que con carácter supletorio debe prestarse cuando las circunstancias lo requieran. Esta acción subsidiaria constituye la relación fundamental de la ↗sociedad con la persona humana. La sociedad, sea cual fuere la acepción que demos al término, no existe nunca sino *en* sus miembros y, en consecuencia, no existe tampoco sino *para* sus miembros. El ↗bien común, superior al bien del individuo, realízase como valor funcional sólo al ayudar a los miembros de la comunidad a actuar las disposiciones que graciosamente les concedió el Creador y que, ya por su naturaleza, ya también por razones extrínsecas, no puedan llegar a desenvolverse, sino en el marco de la sociedad. Ésta altera, pues, su sentido cuando, en lugar de prestar ayuda a sus miembros-personas para conseguir

el expresado fin, les impide el desenvolvimiento de su personalidad, los ahoga en la masificación de lo colectivo o llega incluso a sacrificarlos a ambiciosos fines de la colectividad.

De la ley que dice: *omne agens agendo perficitur* (todo agente se perfecciona con la actividad) resulta que no está permitido al ente social encargarse de lo que los individuos o las agrupaciones menores pueden efectuar con igual o mayor competencia por sus propios medios. En el círculo de la familia, el ejercicio de una acción tutelar en lugar de una actividad que eduque para el autogobierno, para la propia responsabilidad y para ayudarse a sí mismo, constituye un atentado contra el principio de subsidiariedad o acción subsidiaria, del mismo modo que en la vida pública atenta contra él un ↗estado que se arroga la omnipotencia y la totalidad de funciones a expensas de la autoayuda de los ciudadanos, y de la autoadministración o autonomía administrativa de las corporaciones menores, ya de derecho público, ya privadas. El contenido doctrinal del principio de subsidiariedad es muy antiguo; pero como tal principio se encuentra proclamado por primera vez en la encíclica *Quadragesimo anno* (15.5.1931, n.º 79) al prevenir contra la marea desbordada del ↗colectivismo y del totalitarismo estatal. — NELL-BREUNING.

↗Solidarismo.

Subsistencia. La subsistencia es propia de aquello que posee ↗ser no en otro, sino en sí mismo. De ahí que la subsistencia convenga, ante todo, a la ↗substancia completa. Puesto que subsistir equivale a existir en sí mismo, no subsisten ni los accidentes ni la forma esencial de un cuerpo ni, en general, la parte fuera del todo concreto. Ocupa en este aspecto una cierta posición excepcional el ↗alma espiritual que, existiendo originariamente en sí misma y con independencia de la materia, comunica el ser a ésta, de suerte que su subsistencia no depende de la del todo concreto sino, al revés, ésta depende de aquélla. Un espíritu puro es una forma esencial subsistente. El ↗Ser («Esse») subsistente es el existente en sí mismo; existente, por tanto, de manera absoluta y sin ninguna relación real a una esencia distinta de él; existe, por consiguiente, allende todo determinante categorial (↗Trascendencia). La naturaleza de las cosas finitas, según su propio ser finito, subsiste en éstas; según su contenido ontológico positivo, subsiste también sin sus peculiares limitaciones en el Ser subsistente, el cual, a causa de su infinitud, precontiene en sí eminentemente todo ser finito. Cuanto más se aproxima un ente al Ser subsistente, tanto más espiritual es y tanto menos adherido a la materia. Los grados del ser son también los grados de su ↗identidad y espiritualidad. Lo que subsiste distinguiéndose absoluta o relativamente de otro ser se llama *supuesto (suppositum);* si el supuesto es racional, recibe el nombre de ↗persona (en lenguaje escolástico). — BRUGGER.

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica,* 1 q. 29 a. 2; L. BAUR, *Metaphysik,* [3]1935, § 30 [MERCIER, *Ontología* (trad. esp.), 3 vols., 1935; F. VAN STEENBERGHEN, *Ontología,* (trad. esp.) 1957; S. CUESTA, *La «ensidad» y la «racionalidad» como constitutivos de la persona,* en «Pensamiento» 3 (1947) pp. 59-76; J. ITURRIOZ, *La noción de subsistencia y supósito en Suárez,* en «Estudios eclesiásticos» 17

(1943) pp. 33-74; M. FEBRER, *El concepto de persona y la unión hipostática,* 1951].

Substancia, etimológicamente, es «lo que está debajo» o lo permanente bajo los fenómenos. Sin embargo, lo característico de la substancia no es su relación a los accidentes, sino la ↗subsistencia propia. Substancia es lo que tiene su ser, no en otro, sino en sí. Así como lleva en sí el ser, la substancia lleva también en sí su sentido y valor, pudiendo por eso, en oposición a los ↗accidentes, definirse sin recurrir a un sujeto. La subsistencia de la substancia, en virtud de la cual ésta existe en sí misma, no excluye que deba el ser al influjo de una causa eficiente. Según su carácter peculiar, la substancia es una cierta persistencia, absoluta, si se trata de la Substancia divina; relativa, frente a los accidentes, en las substancias finitas. Éstas son siempre sujetos de determinantes accidentales. Toda substancia es asimismo principio interno de actividad, o sea, ↗naturaleza. — Desde Aristóteles distínguense la *substancia primera* y la *substancia segunda:* la primera es el ente individual y determinado por accidentes reales, que no puede ser predicado de ningún otro (v.gr., Sócrates; = substancia en el sentido anteriormente definido); la segunda es la esencia universal obtenida de lo individual por abstracción y predicable de la substancia primera (v.gr., hombre). — El ↗hilemorfismo establece una diferencia entre *substancias completas* e *incompletas o substancias-partes.* Éstas incluyen una natural ordenación a otra parte esencial junto con la cual forman una *substancia completa* compuesta. Las substancias-partes difieren de los accidentes en que aquéllas constituyen el todo, mientras que éstos determinan ulteriormente a su sujeto sólo en un cierto aspecto. Además, la substancia-parte existe más *con* que *en* otro. — El ser en sí y para sí de la substancia admite grados. En este respecto, la primera se encuentra por encima de la segunda, la completa por encima de la incompleta, las substancias animadas están sobre las inanimadas, siendo la más elevada la ↗persona.

Otras interpretaciones del concepto de substancia: La confusión que se anuncia ya en *Descartes* entre subsistencia y absoluta independencia se consuma en *Espinosa;* ello conduce, en consecuencia, a la unicidad de la substancia y al panteísmo. — *Kant* restringe la aplicación del concepto de substancia al dominio de la experiencia. Característica decisiva es el persistir en el tiempo. — El materialismo ve realizado el concepto de substancia sólo en lo corpóreo. — Desde *Leibniz* se destaca unilateralmente, sobre todo por los filósofos orientados hacia la ciencia natural, el aspecto ↗dinámico de la substancia. Por último, el actualismo, la filosofía de la vida y la filosofía existencial desprecian enteramente la substancia (mal entendida a menudo como un fragmento rígido de realidad): sólo es real la actividad, no el sujeto que la produce.

Partiendo del propio yo, conocemos la realidad no sólo de una, sino de diversas substancias particulares. Encontramos en aquél actos de pensar etc., producidos por nosotros. Pero estos actos están necesariamente relacionados con un centro o sujeto del cual proceden. Este sujeto se experimenta como idéntico en toda la diversidad de sus actos. Que no existe en otro como en su sujeto,

lo conocemos por la conciencia de autorresponsabilidad en nuestros actos libres. De la substancialidad del propio yo inferimos legítimamente que al yo ajeno le corresponde la misma propiedad En los animales y plantas encontramos actividades que aluden a un todo provisto de sentido como sujeto de la ↗finalidad, el cual presupone un en sí y para sí al modo de la substancia. También en los cuerpos inorgánicos descubrimos todos dotados de sentido que permiten concluir una substancialidad aparte, aunque no es fácil en los casos particulares distinguir una substancia individual de una unión de substancias. Por último, el concepto de substancia debe aplicarse también a Dios, puesto que la nota característica de aquélla, a saber: el ser en sí y para si, no incluye imperfección alguna, antes, al contrario, conviene necesariamente, en última instancia, al ente en cuanto tal; evidentemente, dicha aplicación ha de hacerse de manera analógica y excluyendo determinantes accidentales. — SANTELER.

a) ARISTÓTELES, *Metafísica* VII y VIII; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentarios a la Metafísica de Aristóteles* VII y VIII; *b)* C. NINK, *Ontologie*, 1952; [L. DE RAEYMAEKER, *Filosofía del ser* (trad. esp.) 1956; J. ABELÉ, *La physique moderne et la notion de substance*, en «Archives de Philosophie» 18 cahier II (1952) pp. 42-55 (pp. 218-231); F. SELVAGGI, *Problemi della fisica moderna*, Brescia 1953]; *c)* E. CASSIRER, *Substanzbegriff und Functionsbegriff*, 1910; [D. H. PARKER, *Experience and Substance*, 1941]; *d)* B. BAUCH, *Das Substanzproblem in der griechischen Philosophie*, 1910; R. JOLIVET, *La notion de substance. Essai historique et critique sur le développement des doctrines d'Aristote à nos jours*, 1929; S. MANSION, *La substance selon Aristote*, en «Revue philosophique de Louvain» 44 (1946) pp. 349-369; W. KLEINE, *Die Substanzlehre Avicennas bei Thomas von Aquin*, 1933; J. HESSEN, *Das Substanzproblem in der Philosophie der Neuzeit*, 1932; *e)* [MERCIER, *Ontología* (trad. esp.), 3 vols., 1935; F. VAN STEENBERGHEN, *Ontología*, (trad. esp.) 1957].

Sufrir, en la acepción corriente, significa estar privado (↗Privación) de un bien,- la mutación o cambio hacia lo peor: se sufren daños. Si el sufrimiento se predica de un ser dotado de conocimiento, con ello se quiere dar a entender no solamente la modificación misma hacia lo malo, sino a la vez la experiencia de la misma. La magnitud y profundidad del sufrimiento depende no solo de la intensidad del daño, sino también del modo y capacidad del conocimiento. Los animales son menos receptivos que el hombre para el sufrimiento y el dolor, porque únicamente son capaces de una conciencia imperfecta. La posibilidad del sufrimiento no se limita a ser una consecuencia necesaria de la finitud; es también, como lo muestra la experiencia de innumerables hombres, apropiada en gran manera para llevar al hombre a la madurez interior. Pero este valor no lo posee directamente, sino por la manera como aquél lo acepta y le sale al encuentro; de ahí que también pueda frustrarse. Enseña al hombre en forma profundamente íntima que es un ser limitado y dependiente, que estamos obligados a prestarnos recíproca ayuda, que no hemos de esperar nuestra felicidad en esta existencia terrena., etc. — BRUGGER.

P. BLAU, *Das Problem des Leidens*, 1927; P. W. VON KEPPLER, *Das Problem des Leidens in der Moral*, [9]1919; J. A. BERRENBERG. *Das Leiden im Weltplan*, [2]1942; [M. C. D'ARCY, *Pain and the Providence of God*, 1935; J. LÓPEZ-IBOR,

El sentido del dolor y del sufrimiento en la vida humana, en «Arbor» 26 (1953) pp. 1-15].

Suicidio es la destrucción directa de la propia vida por impulso propio (no, v.gr., como ejecución de la pena de muerte). La ley moral prohibe también el suicidio en casos excepcionales (en enfermedades graves e incurables, en peligros que amenazan el honor y la buena reputación) porque significa una injustificada intervención en el derecho, que sólo el Creador posee, sobre la vida humana. Dios debe reservarse el derecho a fijar un límite a la vida del hombre porque ésta (↗ Vida) tiene un carácter de tiempo de prueba y nunca puede permitirse a quien es probado determinar la duración del tiempo de su probación. El suicida sólo aparentemente muestra un espíritu valiente. El auténtico valor, por ceder en favor de un bien moral, lo manifiesta el hombre resistiendo aun en las más duras aflicciones en el puesto asignado por Dios *(Platón).* La responsabilidad de evitar la deshonra, el escándalo, etc., se extiende hasta donde se dispone de medios lícitos. — El suicidio es también una grave violación del verdadero ↗ amor a sí mismo porque el hombre, por el suicidio libremente querido, hace imposible para él la consecución del fin de su vida: la ↗ felicidad eterna. La glorificación del suicidio por la *Stoa* y no pocos autores modernos no está al servicio de la auténtica responsabilidad moral ante la vida y sus obligaciones. Lo mismo que el suicidio son también ilícitas la *automutilación, la castración* y la *esterilización.* Únicamente por el bien de todo el cuerpo puede permitirse lesionar o amputar un miembro. Distinta del suicidio y lícita por razones importantes es la *muerte indirecta* o exposición de la vida en la que de una acción permitida se siguen con carácter igualmente inmediato (es decir, sin que la muerte se convierta en medio) un efecto bueno y la muerte o aceleración de la misma. Causas del suicidio y de su frecuencia son la disposición morbosa, la presión social y, sobre todo, la vacilación de la creencia en Dios que no deja prevalecer la recta concepción de la vida con sus fuerzas consoladoras y vigorizadoras de la responsabilidad. — SCHUSTER.

H. ROST, *Bibliographie des Selbstmordes,* 1927; *b)* J. M. SAILER, *Über den Selbstmord,* 1919 (reimpresión); H. KROSE, *Die Ursachen der Selbstmordhäufigkeit,* 1906; P. L. LANDSBERG, *Der Selbstmord als moralisches Problem,* en «Hochland» 39 (1946-1947) pp. 401-419; R. SCHNEIDER, *Über den Selbstmord,* 1947; A. KNORR, *Zum Problem des Selbstmordes,* 1947; [G. RUTTEN, *Le suicide,* París 1932; A. ODONNE, *Il rispetto della vita,* en «La Civiltà Cattolica» (1947) 3, pp. 289-300; del mismo: *Il suicidio: cause e rimedi,* ibid. (1947) 3, pp. 512-523]; *c)* R. WEICHBRODT, *Der Selbstmord,* 1937; H. W. GRUHLE, *Selbstmord,* 1940; *e)* [G. MÁRQUEZ, *Filosofía moral,* 2 vols., [5]1943].

Sujeto (del latino *subiectum)* significa etimológicamente «lo puesto debajo», «lo que se encuentra en la base»; de ahí su sentido afín a *substrato* («lo extendido debajo») y substancia («lo que está debajo»). A este sentido etimológico responde las más de las veces el significado *ontológico* del vocablo «sujeto», conforme al cual el sujeto (1) es la realidad que está en la base, que «sostiene», el «sustentador»; indica, pues, esencialmente una relación a otra realidad que «descansa sobre él» que está «sostenida» por él, la cual realidad depende

en alguna manera de la sustentante como determinativo del ser y ulterior perfeccionamiento de la misma, recibiendo en acepción amplísima el nombre de ↗forma. Considerada en cuanto tal, la dependencia de ésta con relación a su sujeto no es la del efecto respecto a la causa; la forma, por lo tanto, no es necesariamente producida por el sujeto. Lo que quiere decirse con las expresiones gráficas de «sustentar, recibir», sólo nos es dado originariamente de modo inmediato en la relación de nuestro ↗yo a sus actos y estados. El hecho vivido de que el yo «tiene» por suyos sus actos, de que los actos están «en» él, se expresa filosóficamente denominando al yo sujeto de los mismos. Si bien el sujeto que (como el yo) no es por su parte un determinativo de otro, sino que existe en sí mismo, recibe preferentemente el nombre de sujeto, la relación de sujeto y forma ha de concebirse con mayor amplitud que la de ↗substancia y ↗accidente. Pues, prescindiendo de que la substancia no es por necesidad sujeto de accidentes (Dios es substancia, pero no sustentador de accidentes), puede también un accidente ser sujeto de ulteriores determinantes accidentales (sujeto próximo de la velocidad es el movimiento, el cual, a su vez, es accidente del cuerpo) y además la «forma» recibida en el sujeto no es necesariamente una forma accidental, sino que puede asimismo ser una forma substancial (el cuerpo como sujeto del alma y, en general, la ↗materia como sujeto de la forma; ↗Hilemorfismo).

Un caso particular del sujeto ontológico lo constituye el *sujeto psicológico*, el yo en cuanto sujeto de sus actos. En tanto que éstos, como ↗intencionales, apuntan a un ↗objeto, el yo es *también* contrapuesto conscientemente por ellos a otro, justamente al objeto. El yo recibe entonces el nombre de sujeto en cuanto situado frente al objeto; el vocablo sujeto toma así un segundo significado distinto del primero. En esta acepción (2) el yo es sujeto en tanto que se orienta hacia un objeto conociendo, apeteciendo o sintiendo. Así se origina el concepto de sujeto en oposición a ↗objeto. En tal caso concíbese como sujeto ya el «*sujeto psicofísico*», es decir, el hombre entero compuesto de alma y cuerpo, ya únicamente el «*sujeto psicológico*», o sea, el yo consciente de sí mismo que de hecho es el alma. — La gnoseología, sobre todo, pone en el centro de las discusiones la oposición de sujeto (cognoscente) y objeto (conocido). En ellas el «*sujeto gnoseológico*» se contrapone a veces al sujeto individual, psicológico, como algo esencialmente distinto (así ocurre principalmente en el ↗neokantismo). Todo lo individual propio del sujeto psicológico se cuenta en la parte del objeto, no quedando como sujeto gnoseológico más que una indeterminada, supraindividual, ↗«conciencia en general». Ciertamente es posible abstraer del yo individual el concepto universal de un sujeto cognoscente; pueden también considerarse en el sujeto individual sólo las condiciones del conocimiento universalmente válido; pero, en última instancia, el sujeto realmente pensante y cognoscente es siempre un yo individual. Y si se dice que este sujeto no podría devenir objeto en ningún caso, se contradice la esencia del ↗espíritu de quien cabalmente es propio el volverse o replegarse sobre sí mismo.

Otra acepción del término sujeto igualmente conexa con la ontoló-

gica es la de *sujeto lógico* (3) en oposición a predicado. En el ↗juicio, por regla general, se enuncia de un ente, sujeto real, un determinante que le corresponde (forma). Por eso el concepto indicador del objeto que ha de determinarse con más detalle mediante el predicado se llama también sujeto. — DE VRIES.

Tratados de ↗Gnoseología, Lógica, Metafísica; H. RICKERT, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, [6]1928 (concepción neokantiana del sujeto); J. GEYSER, *Erkenntnistheorie*, 1922 (crítica de dicha concepción).

Suposición. De la significación de un ↗concepto y del vocablo que lo expresa hay que distinguir la suposición de éste, es decir, la aplicación del término a determinados objetos, la cual puede cambiar sin que varíe la acepción. Así, se habla de *suposición material* cuando el término se toma no por la cosa que significa, sino por él mismo, como en la proposición: hombre es un vocablo bisílabo. La suposición *formal* (uso del vocablo por un objeto significado) es *lógica* (uso del término por el concepto como concepto, v.gr., hombre es un concepto específico) o *real* (uso del término por la cosa misma: el hombre es mortal); esta última suposición admite a su vez diversos modos. La clase de suposición resulta del contexto. En el raciocinio no debe variar la suposición de los términos. — DE VRIES.

b) G. HAGEMANN, *Elemente der Philosophie*, I: *Logik und Noetik*, [8]1909; [A. GÓMEZ IZQUIERDO, *Análisis del pensamiento lógico*, 2 vols., 1928-1943; J. MARITAIN, *L'ordre des concepts. Petite logique*, París 1923 [trad. esp.: *El orden de los conceptos* 1953]; PH. BOEHNER, *Medieval Logic*, 1952]; *d)* E. ARNOLD, *Zur Geschichte der Suppositionstheorie*, en «Symposion» 3 (1952) pp. 1-134; *e)* A. LEHMEN, *Lehrbuch der Philosophie* I, [4]1918; J. DE VRIES, *Logica*, pp. 113 s; [MERCIER, *Lógica*, 2 vols., 1942].

Suprarracional es literalmente lo que supera o está por encima de la ↗razón. Sin embargo, esto no puede entenderse con respecto a la razón sin más. Pues la razón en cuanto tal está ordenada al ser como tal, de suerte que por encima de la razón a secas no habría más que la ↗nada absoluta. El vocablo suprarracional debe, pues, referirse a la razón finita en su modo finito de ser. Para la razón infinita no hay nada suprarracional. Suprarracional, por consiguiente, es aquello que debido a la plenitud y potencia de su ser está por encima de la fuerza comprensiva de una razón finita, en especial, humana. Tal es el modo positivo de existir de posibles seres puramente espirituales, y, sobre todo, el ámbito del Ser divino, realidades ambas que solamente podemos concebir de manera analógica e imperfecta por comparación con otra especie de ser y por negación. Lo *absolutamente suprarracional*, es decir, no sólo para nuestra razón humana sino para toda razón finita, es lo ↗sobrenatural sin más. — Por consiguiente, suprarracional no es lo mismo que absurdo o irracional, pues *absurdo* es lo que repugna a la razón en cuanto tal, por lo tanto, a toda razón, e *irracional* lo que (objetiva o subjetivamente) no es poseído por razón alguna. — ↗Misterio. — BRUGGER.

b) M. J. SCHEEBEN, *Natur und Gnade*, 1861; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel*, París 1934 [trad. esp.: *El sentido del misterio y el claroscuro intelectual*, 1945]; *e)* D. FEULING, *Katholische Glaubenslehre*, 1937, pp. 1-67.

Tautología. Recibe el nombre de tautología un juicio cuyos sujeto y predicado son idénticos real y también conceptualmente. La tautología expresa la ↗identidad necesaria y formal de sujeto y predicado. Por consiguiente, no es algo carente de significación. Toda tautología es un juicio analítico, pero no viceversa. En ↗logística denomínanse *tautológicas* las leyes lógicas, es decir, aquellas combinaciones de enunciados que, con cualesquiera variables, dan siempre por resultado, en virtud de su mera forma, el valor de verdad «verdadero». En sentido peyorativo es *tautológico* (= que dice lo mismo) el uso de términos diversos con el fin de aparentar un sentido distinto o una fundamentación. — BRUGGER.

Técnica (del griego τέχνη) significa (1) en la Antigüedad, como también en la Edad Media, *ars* = arte, habilidad, toda realización de cosas sensorialmente perceptibles al servicio de una necesidad o idea; denota, pues, la habilidad o destreza tanto para lo necesario (producir cosas) como para lo bello (hacer visible una idea). Derivado de esta acepción, el sentido del vocablo «técnica» (2) indica lo formal, las reglas comunicables de la realización antedicha (v.gr., de tocar el piano). La técnica (3), en oposición al ↗arte, es la utilización de los tesoros y fuerzas naturales dirigida a cubrir las necesidades humanas. Mientras el *oficio manual* (la *técnica artesana)* se limitó durante largo tiempo a aplicar meros *instrumentos* (medios para actuar corporalmente; en sentido estricto: sin acrecentamiento de la fuerza de trabajo) y las denominadas *máquinas de trabajo* (herramientas movidas a mano con aumento de la fuerza laboral, v.gr., la cuña, la polea), la técnica (4) de la época moderna (la *técnica mecánica)* avanzó también hacia el empleo de *máquinas de fuerza* (herramientas movidas por fuerzas naturales, v.gr.: máquinas de vapor). Este progreso sólo fué posible en virtud de un amplio conocimiento de la naturaleza. De ahí que la técnica (4) pueda definirse como el aprovechamiento ordenado de los recursos y fuerzas naturales fundado en el conocimiento de la naturaleza y puesto al servicio de la satisfacción de las necesidades del hombre.

Una *filosofía de la técnica* como parte de la filosofía general de la cultura (↗Cultura [Filosofía de la]) no sólo tiene que mostrar el origen y condiciones de la técnica en la naturaleza humana, sus disposiciones, fuerzas y necesidades, sino también investigar las multiformes reacciones de la técnica sobre el hombre y sobre la estructuración concreta de la vida humana en el individuo y en la comunidad. En lo que respecta a este punto, si por un lado se manifiesta el poder beneficioso de la técnica, sin la cual no habría sido posible que la vida de la humanidad y su cultura alcanzaran el grado actual de desarrollo, no hay que desconocer, por otro, una serie de indeseables consecuencias que evidentemente no brotan en su totalidad de la esencia de la técnica, sino a menudo de su defectuosa inserción en la esfera total de la vida. Son consecuencias de la técnica, en parte necesarias y en parte evitables o compensables con adecuadas medidas: la evolución que convierte el régimen de industria doméstica en régimen de fábrica, el desligarse el obrero de su familia,

la acumulación de grandes capitales, la desigual posibilidad adquisitiva, el aumento de las grandes ciudades, el alejarse el trabajo de la naturaleza con los consiguientes peligros para la salud, el alma y el estado. La independización de la técnica o la subordinación a ella de la economía y demás dominios de la vida *(tecnocracia)* ha de conducir a la superproducción, a la esclavización del hombre por la máquina y a la desorganización social. La técnica debe servir, no gobernar. — BRUGGER.

F. DESSAUER, *Philosophie der Technik*, [3]1933; F. MUCKERMANN, *Der Mensch im Zeitalter der Technik*, Lucerna 1947; F. VON GOTTL-OTTILIENFELD, *Wirtschaft und Technik*, [2]1923; H. HARDENSETT, *Der kapitalistische und der technische Mensch*, 1932; H. KRAFFT, *Kulturformung durch Technik und Wirtschaft*, 1930; P. KRANNHALS, *Der Weltsinn der Technik*, 1932; M. SCHRÖTER, *Philosophie der Technik*, 1934; W. SOMBART, *Technik und Kultur*, en «Archiv für Soziale Wissenschaft» 1912; O. SPENGLER, *Der Mensch und die Technik*, 1931 [trad. esp.: *El hombre y la técnica*, 1932]; E. Zschimmer, *Philosophie der Technik*, 1933; D. Brinkmann, *Mensch und Technik. Grundzüge einer Philosophie der Technik*, Berna 1945; [L. MUMFORD, *Technics and Civilization*, 1934 (trad. esp.: *Técnica y civilización*, 1944); J. ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica* [3]1957; J. CORTS GRAU, *Cara y cruz de la técnica*, en «Arbor» 31 (1955) pp. 232-244].

Teísmo es la doctrina que considera a Dios como Ser personal supramundano, el cual por su acto creador llamó al mundo de la nada a la existencia (↗Creación). Mientras el *politeísmo* admite una pluralidad de seres divinos, aunque muchas veces bajo la hegemonía de un dios supremo, y el *henoteísmo*, a pesar de la pluralidad aceptada de dioses, se dirige en la oración y el culto a un dios solo cual si fuera único, el teísmo, como *monoteísmo*, se adhiere teórica y cultualmente al Dios único, fuera del cual no hay ni puede haber otro. En consecuencia, rechaza también un principio contrario absoluto que sería autor del mal o de la materia (↗Dualismo). Frente al ↗deísmo defiende no sólo la conservación de las criaturas por Dios y su continua cooperación, sino también su providencia y la posibilidad de su intervención extraordinaria con la revelación y el milagro. El teísmo se destaca nítidamente del ↗panteísmo por la acentuación del carácter personal de Dios y de la diversidad substancial de Éste con respecto al mundo (↗Trascendencia). — RAST.

b) K. GUTBERLET, *Gott und die Schöpfung*, 1910; LEHMEN-LENNERZ, *Theodizee*, 1923; [E. L. MASCALL, *He Who Is. A study in traditional theism*, 1943]; *e)* C. GRÖBER, *Gott*, [2]1937; P. LIPPERT, *Gott*, [10]1936; además, ↗Dios, Teología.

Temperamento. Llamamos temperamento a la individual y característica capacidad de respuesta que tiene la ↗disposición para las reacciones sentimentales y apetitivas de orden sensitivo. Es notorio que éstas presentan muchas diferencias individuales; se desencadenan con facilidad o dificultad, son enérgicas o débiles, crecen y decrecen con rapidez o lentitud, son fácilmente mudables o persistentes. Así se distinguen desde la Antigüedad *(Galeno)* los cuatro conocidos temperamentos: sanguíneo, colérico, melancólico y flemático. Tras las clasificaciones y denominaciones bastante artificiosas de la época romántica, los psicólogos modernos

han elaborado de manera objetiva cuadros detallados de temperamentos *(Elsenhans* y, sobre todo, *Heymans* y *Wiersma)*. Sin embargo, apenas es posible lograr una clasificación de ellos que de manera inequívoca y exclusiva pueda encasillar a la mayoría de los hombres en un círculo temperamental determinado sin mezcla alguna de otros temperamentos. Por lo demás, muchas veces el vocablo «temperamento» designa también el conjunto de las cualidades psíquicas estables *(Kretschmer)*.

Como toda la vida sentimental y apetitiva, el temperamento es de la máxima trascendencia en el conjunto de la vida anímica. Sin embargo, más importante que saber cuál es el temperamento de un sujeto es saber lo que con él hace. Cierto que el temperamento no se halla bajo el imperio directo de la voluntad, pero ésta puede (dentro de ciertos límites) regular de tal modo las repercusiones del temperamento que se adapte más o menos al sentido total de lo anímico. La influencia indirecta sobre las repercusiones temperamentales con miras al expresado fin es indudablemente tarea de autodisciplina durante la vida entera y se logra sólo de manera aproximada. — WILLWOLL.

J. FRÖBES, *Lehrbuch der experimentellen Psychologie* II, [3]1929, p. 431 ss (con amplia bibliografía) [trad. esp.: *Tratado de psicología empírica y experimental*, 2 vols. [3]1944]; G. HEYMANS, *Einführung in die spezielle Psychologie*, 1932; R. ALLERS, *Temperament und Charakter*, 1935; A. KRONFELD, *Lehrbuch der Charakterologie*, 1932; G. EWALD, *Temperament und Charakter*, 1924; [N. PENDE, *Biotipologia umana*, Milán 1939; W. H. SHELDON, *The varieties of human temperament*, Nueva York 1942 (trad. esp.: *Las variedades del temperamento*); E. KRETCHMER, *Constitución y carácter* (trad. esp.), [4]1954; R. LE SENNE, *Traité de caractérologie*, París 1945; E. MOUNIER, *Traité du caractère*, París 1947; A. ROLDÁN *Tres radicales biotipológicos y caracterológicos*, en «Pensamiento» 8 (1952) pp. 435-464; G. LORENZINI, *Caracterología y tipología aplicadas a la educación* (trad. esp.), 1955].

Tendencia, en sentido amplio, es todo ↗apetito; así se habla de tendencias espirituales. En sentido ↗restringido, tendencia es el apetito sensitivo dirigido a fines percibidos sensorialmente. Objetiva, ordenada teleológicamente de muchas maneras a la realización de fines que trascienden el dominio de los bienes placenteros individuales (v.gr., a la conservación de la especie y, en general, a la utilidad ajena), la tendencia, como vivencia, se dirige sólo el placer individual sentido en un estado o situación y en la actividad, o se aparta del disgusto sentido en ellos, contraponiéndose, por ejemplo, el ↗amor altruista creador.

Inserta en el conjunto de la vida sensitiva entre el conocimiento, el sentimiento y las excitaciones motrices, la tendencia sensitiva es una fuerza dinámica esencial e indispensable que impulsa a obrar biológicamente en forma acomodada al fin *(acción tendencial)*. En el conjunto del ser humano, una vida apetitivo-sensitiva sana y robusta, cuando está subordinada al dominio indirecto de la voluntad movida por fines claros, puede contribuir a la eficacia del querer (↗Pasión); si se sustrae o adelanta a este dominio, puede conducir a fatales cortocircuitos en las acciones voluntarias, o sea, a un obrar puramente apetitivo-sensitivo. Es decir, mientras en el animal, que encuentra su sentido total en la

esfera sensitiva, las reacciones tendenciales están necesariamente dispuestas en orden dentro de dicho sentido, en el hombre, que forma una totalidad superior, la vida de las tendencias queda en una cierta relajación, capaz y necesitada de dirección por parte de la voluntad espiritual. En cambio, los hombres dotados de tendencias anormalmente débiles no son psicológica ni éticamente hombres de valor pleno, sino que carecen a menudo de la energía vital impulsora necesaria o útil para la realización de los deseos de la ↗voluntad. Deficiencias fisiológicas innatas o defectos psicológicos provenientes de la educación pueden llevar a reacciones viciosas de las energías tendenciales acompañadas de finalidades erróneas *(perversiones de las tendencias)*.

El gobierno de las tendencias por la voluntad espiritual es sólo indirecto (dirección de la atención, establecimiento de asociaciones y complejos favorables, etc.). No ha de conducir a la «*represión*» directa de las energías tendenciales porque tales intentos se vengan con la «acumulación tendencial» y la sobrecompensación. En cambio, es un grotesco desconocimiento de la realidad humana ver en las tendencias la única energía psíquica que fundamenta y modela la vida entera del alma (como, v.gr., hace el ↗psicoanálisis freudiano con las tendencias sexuales) o contraponer al espíritu dotado de voluntad la vitalidad de las tendencias como absoluto valor supremo *(Klages)*. — Por consiguiente, la educación de las tendencias no puede aspirar razonablemente a ahogarlas, ni emanciparlas, sino solamente a una justa ordenación de las mismas dentro del sentido total del ser humano. — WILLWOLL.

R. ALLERS, *Psychologie des Geschlechtsleben*, en KAFKA, Handbuch der vergleichenden Psychologie, II, 1922; del mismo: *L'amour et l'instinct*, en «Études carmélitaines» (1936); K. BÜHLER, *Die Instinkte des Menschen*, en IX Kongress für experimentelle Psychologie, 1926; W. MC. DOUGALL, *The Energies of Men: A. Study of the Fundamentals of Dynamic Psychology*, 1932; K. SCHNEIDER, *Psychopathologie der Gefühle und Triebe* 1935; L. SZONDI, *Schicksalsanalyse* 1944; K. JASPERS, *Allgemeine Psychopathologie* [4]1948 [trad. esp.: *Psicopatología general* 1951; E. KRETSCHMER, *Psicología médica* (trad. esp.) 1954].

Teodicea. Este término significa (1) etimológicamente «justificación de Dios», frente a las objeciones que el incrédulo suscita contra Él a causa de las muchas clases de ↗mal existente en este mundo; el vocablo fué acuñado por *Leibniz* e introducido en la filosofía por el título de su obra «Essais de Théodicée» (1710). Pudiera parecer una insolencia que el hombre tratara de «justificar» a Dios; pero no sólo en vista del lenguaje osado de los ateos, sino también a causa de la dificultad personal que con frecuencia experimentan asimismo los buenos por el aparente absurdo del mal, está permitido intentar con todo respeto la solución del atormentador problema: ¿cómo se compagina el mal con la sabiduría y bondad divinas? Por supuesto, el hombre no puede hacer depender su creencia en Dios de la solución del problema de la teodicea, porque la existencia de Dios se prueba de muchas maneras con independencia de dicha cuestión (↗Dios [Pruebas de la existencia de]); no incumbe tampoco al hombre, por así decirlo, pedir cuenta a Dios acerca del porqué y para qué de sus providencias y permisiones en particular. La solución, sobre todo

la solución puramente filosófica, sólo puede mostrar, en general, suponiendo la fe en Dios, que, en último término, por oscuros que puedan permanecer para nosotros sus caminos en casos particulares, Dios trueca en bien con su poder, sabiduría y bondad todo sufrimiento y todo mal.

Imposibles son, evidentemente, las soluciones dualistas que pretenden atribuir el mal a otro ser primitivo malo completamente independiente de Dios (↗ Dualismo, Maniqueísmo), pues así se negarían la infinitud y omnipotencia de Éste. También es insostenible el ↗ optimismo metafísico de *Leibniz*, que tiene al mundo existente por el mejor de todos los posibles y explica el mal que a pesar de ello lleva adherido como si en conjunto fuera la menor suma posible de él; opónese a esta concepción el que Dios con su omnipotencia podría sin duda haber evitado en este mundo todo mal particular, sin que, por ello, como Leibniz opina, debieran permitirse en otros lugares males de magnitud proporcional. Dios, por lo tanto, permanece libre en la elección de los mundos posibles; no está obligado a crear el mejor de ellos; más aún, no puede haber en modo alguno un mundo tal, porque la omnipotencia divina siempre podría crearlo mejor; su infinita bondad sólo exige una cosa: que el mundo existente de hecho por su voluntad, considerado como conjunto ordenado, sea bueno, predominantemente bueno, y que, por consiguiente, todo el mal que en él se encuentre tenga su justificación en un bien superior al cual se ordene.

Dios *no* puede querer ningún mal como fin. Por lo demás, la ordenación al bien es distinta en el mal físico y en el ↗ mal moral. Dios no sólo puede permitir el mal físico, sino también proponérselo positivamente como medio para la consecución de objetivos superiores; en cambio, no puede querer jamás de manera positiva el mal moral, porque repugna al sentido último de la creación: la glorificación de Dios. Pero sí puede *permitirlo*, es decir, no impedirlo, aunque lo prevea. Esta permisión del mal moral está también justificada siempre por un bien perteneciente asimismo al orden ético: si Dios hubiese de impedir el mal, o siquiera el mal moral, su libertad estaría restringida de manera indigna y se excluirían de antemano muchos bienes excelentes (fortaleza, paciencia, misericordia, arrepentimiento, salvación; y también la manifestación de la justicia punitiva divina). Sin embargo, la mayor victoria del bien aparece precisamente en que Dios sabe encauzar hacia el bien los peores males. La fe firme en esta victoria final del bien que nos garantiza el dirigir la mirada a Dios, debe hacernos perseverar pacientemente en la lucha contra el mal moral y en la esperanza de la felicidad definitiva, a pesar de lo aparentemente absurdo y cruel del destino.

En el siglo XIX el significado del vocablo teodicea (2) se extendió muchas veces hasta designar toda la ciencia filosófica de Dios o ↗ teología natural. Sin embargo, en nuestro tiempos esta acepción va poco a poco cayendo en desuso. — DE VRIES.

a) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica*, I q. 48-49; *Summa contra Gentiles* III, 4-15; *b)* E. L. FISCHER, *Das Problem des Übels und die Theodizee*, 1883; P. W. VON KEPPLER, *Das Problem des Leidens*, [4]1919; O. ZIMMERMANN,

Warum Schuld und Schmerz, [3]1924; TH. HAECKER, *Schöpfer und Schöpfung* [2]1949; J. A. BERRENBERG, *Das Leiden im Weltplan* [3]1942; P. SIWEK, *Le problème du mal*, 1942; [A. D. SERTILLANGES, *El problema del mal* (trad. esp.), 1952; J. HELLÍN, *Dios y la razón del mal en el mundo*, en «Pensamiento» 9 (1953) pp. 5-27, 147-175]; *d)* F. BILLICSICH, *Das Problem der Theodizee im philosophischen Denken des Abendlandes*, 1936-1952; G. PHILIPS, *La raison d'être du mal d'après S. Augustin*, Lovaina 1927; R. JOLIVET, *Le problème du mal d'après S. Augustin*, París 1936; J. KREMER, *Das Problem der Theodizee in der Philosophie und Literatur des 18. Jhts.*, 1909; H. LINDAU, *Das Theodizeeproblem im 18. Jht.*, 1911; G. STIELER, *Leibniz und Malebranche und das Theodizeeproblem*, 1930; *e)* M. C. D'ARCY, *The Problem of Evil*, Londres 1944.

Teología es la ciencia de ↗ Dios. Si se funda en la capacidad cognoscitiva natural del hombre, denomínase *teología natural*, y muchas veces también ↗ teodicea. La teología natural es aquella parte de la ↗ metafísica que investiga el ente en su causa última, la cual se encuentra más allá de toda experiencia. Objeto de la misma es Dios: su existencia, esencia y operación. La posibilidad de la teología natural como ciencia descansa en que podemos conocer con certeza la existencia de Dios (↗ Dios [Demostración de], Dios [Pruebas de la existencia de]), formular enunciados conceptuales acerca de Él (↗ Dios [Idea de]) y juzgar el valor de verdad que poseen. Es obvio para toda persona razonable que la ciencia que versa sobre Dios no procura los conocimientos en el mismo sentido que si versara sobre objetos de la experiencia. Los asertos conceptuales acerca de Dios no nos dan un conocimiento enteramente adecuado de su esencia, sino sólo analógico (↗ Analogía). Dos axiomas gobiernan el juicio de la teología natural: lo que conviene al ente en cuanto tal, conviene también a Dios aunque a su modo, y lo que conviene al ente contingente en cuanto contingente, hay que negarlo necesariamente de Dios (↗ Teología negativa).

La *teología sobrenatural o revelada* (en ella se piensa cuando se habla de teología sin más) cimenta en última instancia sus proposiciones en la ↗ revelación sobrenatural hecha por Dios. Su objeto es, de un lado, demostrar la revelación como hecho histórico *(teología fundamental)*, de otro, recoger de las fuentes *(teología positiva)* el contenido revelado y exponerlo conceptual y científicamente *(teología especulativa o dogmática)*. Objeto de la teología sobrenatural es Dios no tanto como Autor de la naturaleza, sino principalmente como Salvador, su voluntad de salvación y su institución de salvación. De conformidad con su naturaleza, la teología no se opone a la filosofía, como no se opone la ↗ fe al saber. La teología se sirve de la filosofía *(ancilla theologiae)* para sus fines, sin impedir que ésta persiga sus objetivos propios. Juzga también a la filosofía, como a todo saber finito, con arreglo a la medida que le proporciona su fuente superior de conocimiento. En ello no hay desprestigio alguno para la razón, porque ésta no es juzgada en tal caso con una medida ajena a ella, sino con la medida de la Razón infinita. — BRUGGER.

a) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica*; *b)* Teología natural: J. KLEUTGEN, *Philosophie der Vorzeit* I, [2]1867 [trad. franc.: *La philosophie scolastique*, París 1868]; M. RAST, *Welt und Gott*, 1952; C. NINK, *Philosophische Got-*

teslehre, 1948; E. GISQUIÈRE, *Deus Dominus. Praelectiones theodiceae* I, París 1950; BROSNAN, *God and reason*, Nueva York 1924 (bibliografía); J. HELLÍN, *Theologia naturalis*, 1950; A. GONZÁLEZ ALVAREZ, *Teología natural*, 1949; [R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, [11]1950 (trad. esp. 1950); P. DESCOOS, *Praelectiones theologiae naturalis*, 2 vols., París 1932; T. DE DIEGO, *Theologia naturalis*, 1955]. Teología sobrenatural: MACCAFERRI y GIRANDO, *Bibliografia sul problema della teologia*, Bolonia 1942; J. BILZ, *Einführung in die Theologie*, 1935; J. KLEUTGEN, *Theologie der Vorzeit* V, 5 Abhand., [2]1874; P. WYSER, *Theologie als Wissenschaft*, 1937; [CH. JOURNET, *Introduction à la théologie*, París 1947; B. M. XIBERTA, *Introductio in sacram theologiam*, 1949; J. M. ALONSO, *La teología como ciencia*, en «Revista española de teología» 4 (1944) pp. 611-634; 5 (1945) pp. 2-38, 433-450, 529-560]; *c)* B. SCHULER, *Die Gotteslehre als Grundwissenschaft*, 1950; *d)* M. GRABMANN, *Die Geschichte der katholischen Theologie*, 1933 [trad. esp.: *Historia de la teología católica*, 1940]; E. HIRSCH, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie in Zusammenhang mit der allgemeinen Bewegung des europäischen Denkens*, 1949-1952.

Teología dialéctica. La teología dialéctica es una dirección de la teología protestante, representada principalmente por *K. Barth*, *E. Brunner*, *F. Gogarten* y otros, que aspira a renovar la primitiva teología de la Reforma. En unión con *Lutero*, afirma la completa incapacidad del hombre caído para el conocimiento de Dios y el bien natural. La razón no puede decir nada acerca de Dios, ni siquiera en sentido análogo. Entre Dios y el mundo hay un abismo que no permite conocer a Aquél desde éste. Tal abismo lo salva únicamente Dios hablando al hombre en la revelación. Ésta debe justificarse por sí misma. No es posible probar el hecho de la revelación con la razón. Sólo por medio de asertos opuestos (dialécticos) cabe determinar el objeto de aquélla, los cuales ni pueden ser absorbidos en un tercero más elevado (como en Hegel) ni armonizados entre sí (como ocurre en la escolástica).

La teología dialéctica, expuesta aquí únicamente en su línea fundamental y desde el punto de vista filosófico, ve sólo la oposición entre Dios y el mundo. En la ↗ analogía del ser, «pecado original» de la razón humana, barrunta una doctrina que coloca a Dios y al mundo sobre un mismo plano con desconocimiento de la doctrina clásica según la cual Dios es, en virtud de su Esencia, el fundamento del orden ontológico sin estar subordinado a él en lo más mínimo. Ningún predicado, ni aun el ser, conviene del mismo modo a Dios y a la criatura; y cómo convenga a Él, lo sabemos particularmente por vía de negación. Ser creado es para la teología dialéctica sinónimo de pecado y alejamiento de Dios, mientras que para la concepción escolástica el ente, en cuanto tal, es ontológicamente bueno (↗ Valor) y Dios lo reconoce también como valioso. Del pecado original, según le teología católica, se siguió la pérdida de las gracias sobrenaturales (↗ Sobrenatural), pero no la destrucción o esencial atrofia de la naturaleza humana, que continuó poseyendo, aunque notablemente restringida, la posibilidad tanto del conocimiento natural de Dios como de la acción moral conforme a su naturaleza. — La ↗ fe y la verdad revelada deben ser razonables. Por eso el hombre ha de procurarse una ↗ certeza práctica acerca del hecho de la ↗ revelación. Y aun donde no cabe penetrar la posibilidad interna del objeto de ésta, es posible todavía a la razón creyente una concep-

ción del mismo, exenta, por lo menos, de contradicción formal. — ↗[196]. — BRUGGER.

Fuentes: K. BARTH, *Dogmatik* I, 1927; del mismo: *Die kirchliche Dogmatik* II, 1, [3]1946; del mismo: *Dogmatik im Grundriss*, 1947; indicación de otros trabajos de Karl Barth en «Evangelische Theologie» 8 (1948-1949) pp. 283-288; E. BRUNNER, *Religionsphilosophie evangelischer Theologie*, 1927; del mismo: *Philosophie und Offenbarung*, 1925; F. GOGARTEN, *Von Glaube und Offenbarung*, 1923. Bibliografía: *b)* E. PRZYWARA, *Ringen der Gegenwart*, 1929, I, pp. 242-250; II, pp. 543-578; K. ADAM, *Die Theologie der Krisis*, en «Hochland» 23, II (1926) p. 271 ss; U. VON BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Olten 1951; [L. MALEVEZ, *Théologie dialéctique: théologie catholique et théologie naturelle*, en «Recherches de science religieuse» 28 (1938) pp. 387-429, 527-569; J. HAMER, *Karl Barth. L'occasionalisme théologique de K. Barth. Étude sur sa méthode dogmatique*, 1949; J. M.ª ALONSO, *Cosmología y antropología cristianas de Karl Barth*, en «Revista española de teología» 15 (1955) pp. 459-487]. — J. RIES, *Die natürliche Gotteserkenntnis in der Theologie der Krisis*, 1939; H. THIELIKE, *Die Krisis der Theologie*.

Teología negativa. Siguiendo al neoplatónico *Proclo*, el *Pseudo-Dionisio Areopagita* distingue una ↗teología afirmativa y otra negativa. Mientras la teología afirmativa parte de los efectos de Dios en la creación, le da nombres basados en ellos y le considera como «Omninominado», la teología negativa asciende por el camino de la negación hacia el Infinito e «Innominado» que se eleva sobre todo determinante positivo y negativo. Llegada al término de este ascenso, se une con Él en la obscuridad inefable de la experiencia mística. — La doctrina de la teología negativa influyó grandemente en la teología y en la ↗mística de la Edad Media. Así, *Santo Tomás de Aquino* reconoce también que acerca de Dios sabemos mejor lo que no es que lo que es. El *Maestro Eckhart* hizo considerable uso de esta doctrina para expresar, con frecuencia de manera paradójica, la vivencia mística, supraconceptual, sirviéndose asimismo de ella *Nicolás de Cusa*. El modo de pensar de la teología negativa (aunque con otros nombres) dejóse sentir en la filosofía oriental más intensamente que en Occidente. Tal ocurre cuando los sabios indios ponen por delante de cualquier aserto sobre el Absoluto el conjuro de un «no es así» o los filósofos chinos hablan del gran «vacío» o el japonés *Nishida* proclama una filosofía de la nada. — La teología negativa presta el servicio de aguzar nuestro sentido de la infinitud e incomprensibilidad divinas. Sin embargo, no le es lícito impugnar la posibilidad de formular afirmaciones positivas acerca de Dios si no quiere deslizarse hacia el ↗agnosticismo. — BRUGGER.

a) PSEUDO-DIONISIUS, *De divinis nominibus* (Migne, P. G. 3); SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles* I, 14, 29, 30, 36; ↗tratados de historia de la filosofía en los lugares referentes a los pensadores citados.

Teoría. El vocablo *teoría* se usa las más de las veces en oposición a *práctica* (πρᾶξις), significando en este caso (1) el conocimiento puro, que es mera consideración contemplativa, mientras que *práctica* denota cualquier clase de actividad fuera del conocimiento mismo, especialmente la actividad orientada hacia el exterior. Sin embargo, no hay práctica alguna (ni en sentido ético ni técnico) sin

teoría. Pues toda práctica está ligada a condiciones previamente dadas e inserta en un orden dado de antemano que debe conocer y tener en cuenta si no quiere fracasar. En *Aristóteles* (y de manera parecida en *Kant)* las expresiones *πρᾶξις* y *práctico* se reservan para la acción moral de la voluntad, empleando los términos *τέχνη* y *técnico* para designar la actividad dirigida a objetos exteriores (↗ Técnica). Afín a la teoría (1) es la *meditación* (atención concentrada y, por lo mismo, acrecentada del conocer y del pensar) y la ↗ especulación. — En la moderna doctrina de la ciencia, teoría (2) se contrapone tanto al escueto establecimiento de ↗ hechos como a la ↗ hipótesis. Al establecimiento de los hechos mediante la experiencia y el experimento sigue en la ciencia natural la descripción unitaria, exenta de contradicciones y, donde sea posible, matemática, de aquéllos, así como su explicación por leyes y causas necesarias. Sin embargo, mientras una tal explicación, exenta efectivamente de contradicción en sí misma y respecto a los hechos, no excluye otra, no pasa de hipótesis más o menos probable. Sólo cuando se demuestra que la explicación dada es la única que responde a los hechos, logra la categoría de teoría (2). La teoría se confirma sobre todo conduciendo al descubrimiento de nuevos hechos. Es de notar que a menudo lo comprobable en la experiencia no son las proposiciones aisladas de una teoría, sino ésta en conjunto. Cuando se mejora y desarrolla ulteriormente una teoría, las primeras formulaciones de la misma no son falsas sin más, sino que únicamente se manifiestan como insuficientes frente a una experiencia más amplia. Aquellas partes de una teoría que son co-afirmadas (inadvertidamente o por prejuicio filosófico), pero no son necesarias para la deducción de lo realmente observado, tampoco se ven confirmadas por una teoría por lo demás verdadera y cierta. — BRUGGER.

B. BAVINK, *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften*, ^{9}1949; P. DUHEM, *La théorie physique; son objet et sa structure*, París 1906; H. POINCARÉ, *La science et l'hypothèse*, 1902 [trad. esp.: *La ciencia y la hipótesis*, 1943]; CH. SIGWART, *Logik* II, ^{4}1911; F. RENOIRTE, *Éléments de critique des sciences et de cosmologie*, Lovaina ^{2}1947; [J. ECHARRI, *Dualismo de experiencia y teoría en la física*, en «Pensamiento» 9 (1953) pp. 29-45; F. SELVAGGI, *Filosofía de las ciencias* (trad. esp.), 1955].

Teosofía. La teosofía intenta alcanzar una visión de Dios y en ella una inteligencia misteriosa de todas las cosas, mediante el perfeccionamiento de disposiciones que se suponen existentes por naturaleza en todos los hombres. Hay que establecer una distinción entre la teosofía, en general, como corriente que cruza la historia entera de la filosofía, y la teosofía moderna, influida principalmente por el ↗ budismo y el hinduísmo *(H. Blavatsky, A. Besant)*. Después de su separación de la Sociedad Teosófica, *R. Steiner* fundó la *antroposofía*, que se apoya más en los misterios egipcios y griegos. — La teosofía moderna profesa el ↗ panteísmo. El mundo consta de una serie de *emanaciones* situadas en diversos grados o peldaños entre Dios y la materia, sin que entre ambos se muestre una diferencia esencial. Las emanaciones son presentadas en una fantástica cosmogonía a la que acompaña una no menos fantástica concepción de la

historia. El hombre es un compuesto inestable de siete substancias diferentes, cuatro de las cuales pertenecen a los grados materiales y tres a los espirituales. El vínculo de unión lo constituye el *manas* (según *Steiner*, el «yo»), que es esencialmente uno en todos los hombres y sólo de vez en cuando se une a la materia durante la vida terrena. Después de la muerte, las acciones buenas y malas se traducen en nuevos renacimientos a formas de existencia, ya inferiores, ya superiores, las cuales pueden al fin conducir también a la liberación del germen divino y su absorción en el nirvana (↗Metempsicosis). — Por lo que toca a la moral, la teosofía sigue las formas modernizadas del budismo. Ocupan el primer plano el precepto del amor al prójimo (en sentido budista) y formas extravagantes de ascesis. Se rechaza la oración y se coloca enteramente en el hombre la salvación del alma. La teosofía y la antroposofía están en abierta contradicción con las doctrinas fundamentales del cristianismo. Se han tomado de éste representaciones y símbolos, pero vaciándolos de su sentido cristiano mediante una diferente explicación de los mismos. Ni la teosofía ni la antroposofía pueden exigir validez científica. — ↗Ocultismo, Mística; ↗[186]. — BRUGGER.

Además de los escritos de los fundadores: *b)* A. MAGER, *Theosophie und Christentum*, [2]1926; GRANDMAISON-TONQUÉDEC, *La théosophie et l'anthroposophie*, París 1939; A. L. MATZKA, *Theosophie und Anthroposophie*, 1950; *c)* K. LEHMANN-ISSEL, *Theosophie*, 1927 (Göschen). — G. BICHLMAIR, *Christentum, Theosophie und Anthroposophie*, Viena 1950.

Tercero excluido (Principio de). En el orden ontológico este principio dice que entre el ser y el no ser del mismo objeto no puede darse tercero, medio, el cual ni sería ser ni sería no ser. En el orden del pensamiento establece que toda proposición o es verdadera o es falsa, no cabiendo, por lo tanto, una tercera posibilidad además de estas dos. Una proposición puede, claro está, permitir varias interpretaciones, de las cuales una será verdadera y otra falsa; en este caso no hay realmente una sola proposición. Es posible también que una proposión sea verdadera en parte; en tal supuesto, es falsa si se la considera íntegramente. El principio del tercero excluido resulta inmediatamente del de ↗contradicción. Pues el tercero, el medio, sería distinto del ser (siendo, por consiguiente, no-ser) y, a la vez, sería distinto del no-ser; sería, pues, distinto de sí mismo, es decir, expresaría una contradicción interna. — DE VRIES.

b) A. PFÄNDER, *Logik*, 1921, pp. 223-230 [trad. esp.: *Lógica*, 1928]; P. HOENEN, *Het principium exclusi tertii in de branding*, en «Bijdragen» 10 (1949) pp. 241-263.

Tiempo. El tiempo es un tipo de duración. Duración significa permanencia en la existencia. Lo que no existe, tampoco dura. La duración de seres inmutables es la ↗eternidad; la de seres mudables, el tiempo. En la escolástica se distingue, además, *tempus* y *aevum; tempus* indica el modo de duración de las criaturas corpóreas; y *aevum*, el de las criaturas espirituales. Así como el ↗espacio muestra un *estar junto a otro* en la extensión, así el tiempo un *estar después de otro* en la duración *(sucesión)*, lo cual significa un extenderse continuo desde el pasado al futuro a través

del presente. *Pasado* (o *pretérito*) es lo que ya no existe, pero suele conservarse objetivamente, en sus efectos, o subjetivamente, en la ↗memoria. *Presente* (o *actual*) es lo que se encuentra entre el pasado y el futuro, lo que existe ahora. En sentido estricto, sólo es presente un elemento indivisible del tiempo: el «*ahora*». Son *futuros* las cosas y sucesos que todavía no existen, pero existirán, y a menudo se anticipan en la esperanza. El *instante* constituye un elemento indivisible del tiempo, un corte en el mismo. Puesto que la extensión del tiempo es continua no puede construirse con instantes. La sucesión del tiempo, que está condicionada por los cambios de las cosas temporales, va desde el pasado al futuro (= *dirección temporal*) y es irreversible; el sentido de su dirección lo fija la relación de causa y efecto. Así como toda cosa y todo acontecimiento tienen su duración, así también poseen su tiempo concreto propio: el *tiempo físico*. Además del tiempo propio de todo ser, háblase del *tiempo imaginario*, que representa un esquema general, vacío, en que pueden alojarse todos los sucesos temporales, un sistema, vacío, de acontecimientos posibles. Es una duración temporal abstracta representada como existiendo en sí y concebida en forma parecida al espacio absoluto, como un continuo sin principio ni fin, unidimensional y fluente de manera uniforme. La *simultaneidad (coexistencia)* denota que los acontecimientos de los cuales se predica están coordinados con el mismo punto o parte del tiempo imaginario.

La *teoría del tiempo* constituye una teoría acerca del origen y validez de la noción de éste. El tiempo físico es, como la duración, un *estar-determinado* real de las cosas. El tiempo imaginario es el resultado de un largo proceso evolutivo conceptual y, como tal, carece de realidad. Es un ↗ente de razón. Sin embargo, puesto que incluye como elemento objetivo la duración, es posible formular con su auxilio juicios objetivamente válidos sobre las circunstancias y relaciones temporales. — *Medir el tiempo* significa comparar un tiempo con una medida temporal arbitrariamente elegida como unidad. Como unidad de tiempo puede tomarse cualquier fenómeno periódico, v.gr., la alteración de día y noche, el movimiento pendular, etc. — Distinta de la noción de tiempo es su *representación* intuitiva. La duración temporal de las vivencias interiores, el *tiempo psíquico*, es inmediatamente percibido por el «*sentido temporal*», que en virtud de circunstancias psicológicas puede apreciar la longitud del tiempo transcurrido. Se llama *tiempo psíquico de presencia* la extensión de tiempo inmediatamente presente a la percepción temporal. Su duración se fija entre 6 y 12 segundos.

Aristóteles considera sobre todo el *tiempo físico*, entendiendo por él la sucesión en el movimiento y definiéndolo como el número del movimiento según un antes y un después. — *Kant* apoya sus reflexiones sobre la noción de tiempo imaginario elaborado por *Newton* y ve en él una forma a priori de la ↗intuición, que posibilita una experiencia ordenada. El tiempo tiene «realidad empírica» e «idealidad trascendental» (↗Criticismo). — Para *Heidegger* el tiempo es «el presente que se explicita, o sea, lo explicitado manifestado en el *ahora*». El tiempo «es antes que toda subjetividad y objetividad,

porque ofrece la condición de la posibilidad misma de este *antes*» (↗ Existencial [Filosofía]). — La teoría de la relatividad (↗ Relatividad [Teoría de la]) trata del tiempo concretamente comprobable. Muchos de sus juicios sobre el tiempo conciernen propiamente a la medición del mismo. — JUNK.

a) ARISTÓTELES, *Física* IV, 10-14; SAN AGUSTÍN, *Confesiones* XI, 13-29; I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (transzendentale Ästhetik, 2. Abschnitt); *b)* LEHMEN-BECK, *Kosmologie*, [4-5]1920, pp. 163-178; J. SEILER, *Philosophie der unbelebten Natur*, 1948, pp. 118-123; 130-148; J. FRÖBES, *Lehrbuch der experimentellen Psychologie* II, [3]1929, pp. 379-416 [trad. esp.: *Tratado de psicología empírica y experimental*, 2 vols., [3]1944]; [C. MAZZANTINI, *Il tempo. Studio filosofico*, 1942; D. NYS, *La notion de temps*, [3]1925; J. ECHARRI, *Carácter cuasiconceptual del espacio y del tiempo*, en *Actas del Congreso Internacional de filosofía* (Barcelona 1948) II, Madrid 1949, pp. 47-93; P. HOENEN, *Filosofia della natura inorganica*, Brescia 1949; del mismo: *Cosmologia*, Roma 1936; F. SELVAGGI, *Problemi della fisica moderna*, Brescia 1953]; *c)* I. KANT, ↗*a)*; M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, [4]1935 [trad. esp.: *El ser y el tiempo*, 1951]; N. HARTMANN, *Philosophie der Natur*, 1950, pp. 136-250; W. GENT, *Das Problem der Zeit*, 1934; J. SIVADJIAN, *Le temps*, 6 vols., 1938; *d)* W. GENT, *Die Raum-Zeit-Philosophie des 19. Jahrhunderts*, 2 vols., 1926-1930; *e)* J. SCHWERTSCHLAGER, *Philosophie der Natur* II, [2]1922, pp. 91-102; [A. VAN MELSEN, *The philosophy of nature*, Pittsburgo, [2]1954]; además, ↗ Espacio.

Tipo. El concepto de tipo, uno de los más característicos elaborados por la investigación de la personalidad, ha de distinguirse cuidadosamente del de género y ↗ especie. Mientras éstos se realizan en los individuos en sentido esencialmente igual, la imagen típica es una imagen común a la que los individuos aislados de un grupo de hombres se parecen más o menos. Precisamente se distinguen de otros grupos con mayor o menor nitidez por esta semejanza. Así, se han establecido diversos tipos de temperamento, carácter, pensamiento, voluntad, sensibilidad, memoria, etc. El concepto de tipo desempeña un importante papel en casi todos los dominios particulares de la psicología, especialmente en la ↗ caracterología, porque permite diferenciar hombres y grupos mejor y con mayor aproximación a la realidad que las nociones de género y especie dotadas de rigor lógico, pero también de rigidez. Cuando se habla de *tipos y formas del pensamiento*, tal modo de expresarse no concierne a la validez lógica y verdad del pensamiento (↗ Relativismo), sino al carácter de su realización psíquica. Además de la psicología, muchas otras ciencias particulares (geografía, etnografía, botánica, etcétera) se ocupan en el estudio de tipos y cualidades típicas. Sus doctrinas sobre ellos constituyen las respectivas tipologías especiales. En cambio, la solución del problema filosófico relativo a la esencia del tipo en general corresponde a la *tipología general*. — WILLWOLL.

E. SEITERICH, *Die logische Struktur des Typusbegriffes*, 1930; J. E. HEYDE, *Typus. Ein Beitrag zur Bedeutungsgeschichte des Wortes Typus*, en «Forschung und Fortschritt» 17 (1941) pp. 220-243; D. BRINKMANN, *Grundprinzipien der Typenlehre*, en «Studia Philosophica» (Suiza), 1948; varios trabajos en «Studium Generale» 4 (1951) fasc. 7; 5 (1952) fasc. 4; C. G. HEMPEL-P. OPPENHEIM, *Der Typusbegriff im Lichte der neuen Logik*, 1936; [B. RUSSELL-A. N. WHITEHEAD, *Principia Mathematica*, 3 vols., [2]1925-1927; P. WEISS, *The theory of types*, en «Mind» 37 (1928), Nueva serie, n.° 147; W. VAN O. QUINE, *On the theory of types*, en

«Journal of Symbolic Logic» 1938. Sobre «tipo» desde el punto de vista psicológico, ↗ Caracterología.

Tomismo es el sistema doctrinal filosófico-teológico de *Santo Tomás de Aquino* y su escuela, consolidada a partir del siglo XIV y que cuenta hasta la actualidad con eminentes representantes. Si por *tomismo (en sentido lato)* se entienden los puntos doctrinales más importantes de Santo Tomás, el tomismo es defendido hoy por la mayor parte de teólogos y filósofos católicos. Sin embargo, a menudo se entiende por *tomismo (en sentido estricto)* el tomismo en oposición al ↗ suarismo o, aún más restringidamente, la doctrina de la predeterminación física (↗ Dios [Concurso de]).

A diferencia del ↗ agustinismo, Santo Tomás aceptó en gnoseología y metafísica las doctrinas fundamentales más importantes de *Aristóteles*. La doctrina agustiniana del conocimiento como contacto con las ideas divinas es abandonada y recibe otra interpretación. El hombre extrae los primeros conceptos no de su espíritu, sino de los sentidos, por la fuerza espontánea del entendimiento agente, y llega con su ayuda, sin particular asistencia de Dios, a la certeza de los primeros principios. La metafísica descansa en la analogía del ser. Santo Tomás aplica la teoría del acto y la potencia no sólo a la materia y la forma, concibiéndose entonces la materia prima como pura potencia, sino también a la relación de esencia y existencia en el ser creado cuya limitación se funda en la potencialidad de la esencia. El principio de individuación es la materia determinada de manera espacio-temporal. El alma espiritual e inmortal es a la vez forma, y forma esencial única del cuerpo, de suerte que el hombre resulta de ella y de la materia como únicos principios esenciales. La distinción real de esencia y existencia, la doctrina de la individuación y del alma como forma esencial única son características del *tomismo en sentido estricto*. — El hombre, con saber seguro y demostrable, se eleva desde las criaturas a Dios, primer Motor, Causa suprema, Ser absolutamente necesario y subsistente en sí y por sí *(esse subsistens, actus purus)*, principio de todo orden y finalidad, que es al mismo tiempo causa final de la creación y en especial del hombre. Sin embargo, estas notas del concepto de Dios son únicamente análogas, es decir, definibles por una semejanza con lo creado esencialmente afectada de desemejanza. La ciencia humana no contradice la fe en la revelación sobrenatural, sino que es su supuesto, siendo también perfeccionada por ella. El fin del hombre es la felicidad eterna, consistente en la contemplación de Dios en la vida ultraterrena (primacía del conocer sobre el querer).

En ética y teoria de la sociedad, Santo Tomás combina la rica descripción esencial de la teoría aristotélica de la virtud con la posición cristiano-agustiniana y utiliza asimismo, no sin crítica, ideas estoicas y neoplatónicas. Virtud significa moderación y equilibrio entre actitudes opuestas a la razón. Consiste en observar el orden racional, que, como expresión del ser creado y de su orientación teleológica, corresponde al mismo tiempo a la voluntad legisladora divina. En oposición al estoicismo, las pasiones son valoradas positivamente. El matrimonio y la propiedad privada son en su esencia indepen-

dientes del capricho de las leyes estatales. La comunidad estatal, cuyo fin lo constituye el bien común, es expresión del orden moral natural. Las facultades del estado no proceden de la Iglesia, sino que se basan en la ley moral natural. — ↗[109-111, 119, 127-8, 199]. — SCHUSTER.

P. WYSER, *Thomas von Aquin*, Berna 1950 (bibliografía); del mismo: *Der Thomismus*, Berna 1951 (bibliografía); V. J. BOURKE, *Thomistic Bibliography* 1920-1940, St. Louis 1945; E. GILSON, *Le thomisme*, París [5]1945; G. M. MANSER *Das Wesen des Thomismus*, Friburgo (Suiza) [3]1935 [trad. esp.: *La esencia del tomismo*, 1947]; A. D. SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin*, 2 vols., París [2]1940 [trad. esp.: *Santo Tomás de Aquino*]; [del mismo: *Las grandes tesis de la filosofía tomista* (trad. esp.), 1948]; C. GIACON, *Le grandi tesi del tomismo*, Milán 1945; J. MARITAIN, *Le Docteur angélique*, 1929-1930 [trad esp.: *El Doctor Angélico*, 1942]; G. SIEWERTH, *Der Thomismus als Identitätssystem*, 1939; H. MEYER, *Thomas von Aquin*, 1938 [existe trad. ingl.]; P. DESCOQS, *S. Thomas et le thomisme*, en «Archives de Philosophie» 10 (1934), pp. 595-643; J. SANTELER, *Der Platonismus in der Erkenntnislehre des hl. Thomas von Aquin*, Innsbruck 1939; *e)* M. GRABMANN, *Thomas von Aquin*, [7]1947 (con extensa bibliografía) [trad. esp. de una edic. ant.: *Santo Tomás de Aquino*, 1930].

Totalidad. En la superación del modo de pensar atomístico que se ha ido abriendo paso desde principios del siglo XX, el concepto de totalidad ha desempeñado un importante papel. Así, las investigaciones en el dominio de la biología llevaron a *Driesch* a admitir en los organismos un particular factor de totalidad: la entelequia (↗Vitalismo). *Ehrenfels* y otros aplicaron el punto de vista de la totalidad a la investigación psicológica, donde quedó establecido que ni las vivencias ni el conjunto de la vida psíquica son comprensibles partiendo de elementos simplicísimos (sensaciones, etc.), sino que representan totalidades primordiales. Al mismo tiempo, en el campo de la sociología, la idea de totalidad triunfó también (no sin ciertas exageraciones) sobre el individualismo y el liberalismo del siglo XIX. Dentro de la escolástica, el sentido de la totalidad, herencia de la filosofía platónico-aristotélica, no desapareció nunca.

Totalidad se toma hoy las más de las veces en la acepción de *todo* concreto. Cabe hablar de totalidad donde varias partes están ordenadas de tal suerte que forman juntas una unidad (el todo). La totalidad es una subespecie del ↗orden. Su peculiaridad reside en que en ella los elementos del orden (las partes) forman, coexistiendo, una unidad cerrada. Si falta una, el todo es incompleto y pasa a ser parte. *Parte* de un todo es, por lo tanto, aquello que junto con otra cosa constituye una unidad ordenada. El orden de las partes (la *estructura* o construcción articulada) hace a la totalidad distinta de la *suma* y del amontonamiento en el cual la posición y el orden son cambiables a voluntad.

Sin embargo, el concepto de totalidad no se realiza del mismo modo en todas las totalidades, porque la ↗unidad (que participa de la ↗analogía del ser) es de diversa naturaleza en las diferentes clases de aquéllas. Para nosotros el prototipo de unidad lo constituye el organismo. En él poseen los elementos parciales un sentido tal de la unidad del todo que sin relación a éste ni siquiera pueden definirse las partes orgánicas (v.gr., una mano). Tienen esencia y existencia sólo como partes del todo

(una «mano» separada ya no es mano). En este caso las partes se reúnen para formar la totalidad gracias al carácter común del ser substancial. Más sobresaliente es aún la unidad de la totalidad sobre las partes en el continuo (↗ Cantidad), donde sólo potencialmente existen como unidades reales. En otros casos, como es el de los «elementos» de vivencias anímicas, lo vinculante es, primariamente, la ↗ finalidad de la función, y, en último término, la unidad substancial de un fundamento ontológico común, el alma, sin la cual no puede comprenderse el acontecer psíquico. De máxima importancia, incluso práctica, para la vida del individuo y de los pueblos es la índole de la totalidad en las comunidades (↗ Sociedad [Filosofía de la]). Aunque un todo puede ser a su vez (desde otro punto de vista) parte de una totalidad de orden superior, debe observarse que hay totalidades, las cuales, en virtud de su esencia, no pueden (como los miembros de un organismo) ser jamás mera parte de otra; tal es el caso de la ↗ persona. Todas las comunidades constan de personas con su valor propio inamisible.

Como axiomas relativos a la totalidad se cuentan los siguientes: 1.º «El todo es más que las partes», es decir, la suma de éstas no es todavía una totalidad. Se requiere, además, el orden y articulación de las mismas, que en determinadas circunstancias supone incluso un peculiar *factor* substancial *de totalidad* (un ↗ principio de unidad y orden.) 2.º «El todo es antes que las partes» *(Aristóteles);* lo cual no significa que el todo exista temporalmente antes que ellas, pues hay totalidades cuyas partes existen antes de reunirse en un todo (v.gr., las piedras antes de la casa), al paso que otras partes sólo vienen a la existencia en una totalidad (v.gr., los órganos en el organismo). El sentido del axioma es más bien: lo decisivo para el todo no es aquello que las partes puedan ser en sí, sino aquello que hace de ellas una totalidad: el orden y la unidad (por ejemplo: el plan de construcción realizado en la casa); las partes están subordinadas al todo en su carácter parcial, existen en virtud de éste; lo cual no excluye que, desde otro punto de vista, posean valor y ser propios.

La idea de totalidad caracteriza el llamado *holismo* (del griego ὅλον = todo) fundado por *J. S. Haldane* y *J. C. Smuts.* Según él, los organismos no resultan de sus elementos mecánicos ni de organismos elementales, sino que desenvuelven sus miembros partiendo de la totalidad, los cuales, por su parte, pueden ser también totalidades. Materia, vida y espíritu son fases del mismo gran proceso evolutivo. Característica del holismo es la (impugnable) derivación de los dominios más sencillos a partir de los más complejos (lo físico de lo biológico y esto de lo psíquico) por mera *eliminación* y *simplificación*, para lo cual se requiere necesariamente la matematización de las esferas superiores. — ↗ Colectivismo, Universalismo. — BRUGGER.

a) ARISTÓTELES, *Metafísica* V, 25-26; *b)* H. DRIESCH, *Das Ganze und die Summe*, 1921; A. WENZL, *Der Gestalt- und Ganzheitsbegriff in der modernen Psychologie, Biologie und Philosophie, und sein Verhältnis zum Entelechiebegriff*, en «Festschrift Geyser», 1931; F. KRUEGER, *Das Problem der Ganzheit*, 1932; del mismo: *Ganzheit und Form*, 1932; del mismo: *Lehre von dem Ganzen, Seele, Gemeinschaft und das Göttliche*, 1948; F. ALVERDES, *Die Ganzheitsbetrachtung in der Biologie*, 1933; O. KOEHLER, *Das Ganz-*

heitsproblem in der Biologie, 1933; W. EHRENSTEIN, *Einführung in die Ganzheitspsychologie*, 1934; J. SCHRÖTELER, *Der aristotelische Satz «Das Ganze ist vor dem Teil»*, en «Bildung und Erziehung» 1 (1934) pp. 14-32; F. HÜRTH, *Totalitätsforderung und Totalitätsgesetz*, en «Scholastik» 10 (1935) p. 231 ss; H. SCHICKLING, *Sinn und Grenze des aristotelischen Satzes: Das Ganze ist vor dem Teil*, 1936; H. HÖFFDING, *Der Totalitätsbegriff*, 1917; W. BURKAMP, *Die Struktur der Ganzheiten*, 1929; W. HEINRICH (edit.), en *Spann-Festschrift: Die Ganzheit in Philosophie und Wissenschaft*, 1950. Sobre el *holismo*: J. S. HALDANE, *The philosophical basis of biology*, 1931; J. C. SMUTS, *Holism and Evolution*, Londres [3]1936; A. MEYER-ABICH, *Ideen und Ideale der biologischen Erkenntnis*, 1934; del mismo: *Krisenepochen und Wendepunkte des biologischen Denkens*, 1935; del mismo: *Naturphilosophie auf neuen Wegen*, 1948.

Trabajo. El hombre trabaja cuando pone en actividad sus fuerzas intelectuales o corporales, dirigiéndolas a un fin serio que debe ser alcanzado o realizado. Estudiar y orar son verdaderos trabajos, aunque ninguno de los dos produzca nada; otros trabajos de orden *intelectual* y todos los de naturaleza *corporal* conducen a un resultado exteriormente perceptible, ya sea un producto, ya un cambio de estado o situación. Conceptualmente es posible trazar límites definidos entre trabajo y juego, mas, de hecho, tales límites son imprecisos: una cosa que en sí es juego puede resultar serio y penoso trabajo para quien la ejecuta.

El animal y la máquina también trabajan, pero sólo mientras el hombre aprovecha y dirige su actividad; el animal comparte con el trabajo humano la fatiga; la máquina, únicamente el movimiento y la simultánea superación de una resistencia a lo largo de un camino (concepto *físico* del trabajo). El trabajo en su acepción propia es un privilegio del hombre y constituye su nobleza. El trabajo supone tendencia a un fin y esfuerzo. Con la primera, la razón dirige el trabajo que así adquiere responsabilidad moral y mérito; el segundo acrecienta su valor moral en cuanto que exige del hombre un empleo real de sus energías.

El trabajo intelectual fué siempre apreciado, lo cual, faltando a la justicia, no ocurrió con el corporal. Inversamente, el trabajo encaminado a la producción de bienes materiales fué a veces sobrevalorado de un modo unilateral a causa de su manifiesta utilidad. La valoración del trabajo debe ser primeramente «moral»; en este respecto, el provecho económico del resultado de la actividad laboral ha de relegarse como criterio valorativo al último lugar. A criterio enteramente distinto obedece la valoración «económica», la cual cobra tanta importancia porque hoy, para muchísimos hombres, la remuneración (el «equivalente») que reciben por su trabajo constituye la base de toda su actitud en la vida.

Los valores culturales en su totalidad sólo pueden crearse y conservarse mediante el trabajo; de ahí la importancia de revestir de dignidad cultural el trabajo y las condiciones de vida del trabajador, siendo indiferente que su trabajo sea intelectual o corporal, de dirección o de ejecución. Una ↗ cultura dirigida al placer, se hunde; una cultura que aprecia y honra el trabajo, prospera.

El trabajo es siempre una bendición, nunca una maldición; pero puede trocarse en maldición si es sobremanera fatigoso y monótono y deja perecer el espíritu, si resulta estéril y si en la vida laboral

dominan circunstancias que arruinan al hombre moral y físicamente en vez de fortalecerle y perfeccionarle. — NELL-BREUNING.

b) H. PESCH, *Lehrbuch der Nationalökonomie*, 1914-1926, IV [trad. esp.: *Tratado de economía nacional*]; J. HAESSLE, *Das Arbeitethos der Kirche*, 1923; TH. BRAUER, *Produktionsfaktor Arbeit*, 1925; del mismo: *Arbeit*, en el *Staatslexikon* de H. Sacher, I, 1926; F. BATTAGLIA, *Filosofia del lavoro*, Bolonia 1951 [trad. esp.: *Filosofía del trabajo*, 1955]; *F. Giese*, *Philosophie der Arbeit* (t. X del *Handbuch für Arbeitswissenschaft*), 1932; VON NELL-BREUNING, *Arbeit*, en el *Wörterbuch der Politik* de O. von Nell-Breuning y H. Sacher, t. II, 1948; además, la voz *Arbeit* en el t. IV, 1949; [J. TODOLÍ, *Filosofía del trabajo*, 1955]; *d)* E. WELTY, *Vom Sinn und Wert der menschlichen Arbeit (nach Thomas von Aquin)*, 1946.

Tradicionalismo. Según el tradicionalismo estricto *(De Bonald)*, la razón individual es incapaz de alcanzar por sí misma conocimiento alguno de la verdad. Para ello necesita de la ↗revelación divina, que se le transmite por la tradición del género humano. En especial, el hombre llega al pensar conceptual sólo mediante el lenguaje dado por Dios. *Bautain*, *Bonnetty*, *Ventura* y otros limitaban el tradicionalismo a las verdades religiosas y morales. *De Lamennais*, por último, no apelaba a la autoridad divina, sino a la razón universal humana. El tradicionalismo se apoya en el falso supuesto de la imposibilidad de una ↗metafísica desarrollada por la razón del hombre. Únicamente puede fundamentar su propia validez incurriendo en un círculo vicioso. — ↗[211]. — SANTELER.

J. KLEUTGEN, *Philosophie der Vorzeit* I, [2]1878 [trad. franc.: *La philosophie scolastique*, 4 vols., París 1868]; H. DENZINGER, *Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis*, 1856; H. LENNERZ, *Natürliche Gotteserkenntnis*, 1926, 39-75; J. LUPUS, *Le traditionalisme et le rationalisme examinés au point de vue de la philosophie et de la doctrine catholique*, Lieja 1858; [MERCIER, *Criteriología* (trad. esp.), 2 vols., 1936]; *e)* L. BAUR, *Metaphysik*, [3]1935, § 89.

Trascendencia (del latino *transcendere)* denota la acción de «trascender», superar o salvar, v.gr., un obstáculo, los límites. Este significado fundamental varía de muchas maneras según los dominios a que se aplica el término. — Desde el punto de vista gnoseológico, trascendencia significa (1) independencia de la conciencia. El objeto trasciende el acto cognoscitivo, se contrapone a él como algo independiente, no como algo sólo puesto por el acto. Esto ocurre ya dentro de la autoconciencia; un acto de conocimiento orientado a comprender un acto volitivo encuentra a éste como algo independiente de él. Con mayor razón el mundo exterior trasciende nuestra conciencia entera, que se dirige a él como a algo ya existente. — En relación con nuestra ↗experiencia, trascendente indica lo suprasensible y lo inexperimentable. El núcleo esencial de las cosas visibles y todo lo espiritual trascienden nuestra experiencia sensorio-intuitiva: son, por lo tanto, *suprasensibles* = trascendentes (2), pero no absolutamente inexperimentables. Pues mediante la reflexión experimentamos nuestro pensar y querer en su existencia, aunque no en su espiritualidad. También respecto a lo esencial cabe hablar de experiencia, en cuanto que primariamente centellea incluido por entero en lo intuitivo. Sin embargo, las esencias desprendidas de lo sensible, así como sus leyes, y lo espiritual como tal tras-

cienden toda experiencia, porque únicamente son accesibles en un nuevo acto aprehensivo que se sitúa frente a ella (abstracción explícita, intelección de la esencia, consecuencia). Son trascendentes (3) también en el sentido de *inexperimentables*. El pensamiento dirigido a lo inexperimentable se llama ↗ *especulación*.

En el orden del ser, trascendencia (4) indica *supramundanidad*. El alma humana participa ya de ésta en cuanto que en virtud de su espiritualidad trasciende el mundo visible, a pesar de estar inserta en él como forma esencial del cuerpo. El espíritu, que no es miembro ni parte del mundo, expresa plenamente la supramundanidad. Incomparable es la trascendencia (5) o *supramundanidad de Dios*, cuya infinitud sobrepuja de manera inefable al mundo y a todo lo finito; trascendencia a la cual se une, no obstante, en virtud de la misma infinitud una ↗ inmanencia igualmente incomparable. — La trascendencia (4 y 5) refluye hacia la trascendencia (2 y 3), porque la supramundanidad trae consigo también una rigurosísima suprasensibilidad e inexperimentabilidad. Considerada desde el punto de vista lógico, la trascendencia (6) conviene a aquellos conceptos universalísimos que rebasan todas las categorías y, en general todos los órdenes particulares envolviéndolo absolutamente todo dentro de su extensión. Trátase en este caso del ser y de los llamados ↗ trascendentales. ↗ Aludiremos sólo brevemente a la trascendencia matemática (7) que se atribuye a una cantidad que rebasa los límites de lo algebraico, v.gr., el número.

En la actualidad, la filosofía existencial (↗ Existencial [Filosofía]) ha descubierto de nuevo la trascendencia. *Jaspers* habla del ser como de lo «envolvente» *(Umgreifend)* y hace que la existencia humana se constituya por la trascendencia, es decir, por su abrirse al Absoluto. *Heidegger* entiende la trascendencia como superación del ente aislado hacia el mundo en general, hacia el ente en conjunto, incluso hacia *el* ser, si bien permanece indeterminado lo que es este ser. — LOTZ.

Desde el punto de vista gnoseológico: *a)* I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (Estética trascendental y analítica trascendental); E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, [3]1922 [trad. esp. *Investigaciones lógicas*, 4 vols., 1929]; *b)* J. DE VRIES, *Denken und Sein*, 1937 [trad. esp.: *Pensar y ser*, [2]1953]; C. NINK, *Sein und Erkennen*, [2]1952 (especialmente III); N. HARTMANN, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, [4]1929 [trad. franc.: *Principes d'une métaphysique de la connaissance*, 2 vols., París 1947]; *c)* I. KANT, ↗ *a)*. Desde el punto de vista metafísico: *a)* PLATÓN, *Banquete; República*; ARISTÓTELES, *Metafísica* XII; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentarios a la Metafísica de Aristóteles* XII; *b)* K. RAHNER, *Geist in Welt*, 1939; J. LOTZ, *Sein und Wert* I, 1937; del mismo: *Immanenz und Transzendenz*, en «Scholastik» 13 (1938) pp. 1-21; 161-172; B. WELTE, *Der philosophische Glaube bei K. Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie*, en «Symposion» 2 (1949) pp. 1-190; H. E. HENGSTENBERG, *Autonomismus und Transzendenzphilosophie*, 1950; W. BRUGGER, *Das Grundproblem metaphysischer Begriffsbildung*, en «Zeitschrift für philosophischen Forschung», 4 (1949) pp. 225-234; [C. GIACON, *Il problema della trascendenza. Saggi e studi di filosofia contemporanea*, 1942]; K. JASPERS, *Philosophie*, 1932 (especialmente t. III); *c)* M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, [2]1931 [trad. esp.: *La esencia del fundamento*, 1944].

Trascendental es, de acuerdo con la etimología del vocablo (1), aquello que se refiere a lo trascen-

dente, es decir, según el uso ordinario del término, a lo trascendente con respecto al mundo sensible (↗ Trascendencia). En este sentido, *filosofía trascendental* equivale a metafísica. Esta acepción se encuentra también en *Kant;* así ocurre cuando llama trascendental al uso de los principios del entendimiento puro más allá de los límites de la experiencia. — En la filosofía escolástica moderna, el término trascendental (2) — a diferencia de trascendente — se utiliza las más de las veces en sentido lógico. Mientras lo trascendente es el ente que se encuentra más allá del acto de conocimiento, de la conciencia o del mundo, el vocablo trascendental designa los conceptos que superan en universalidad a las ↗ categorías o que, por lo menos, no son reducibles a una categoría única. Así se denominan ante todo trascendentales el concepto mismo del ente y los conceptos de los atributos esenciales que convienen a todo ser (↗ Trascendentales); por lo demás, Santo Tomás, Escoto y, casi siempre, también Suárez usan en este caso el término *transcendens*, no *transcendentalis.* Una relación se califica de trascendental cuando a causa de su unidad necesaria y esencial con determinantes absolutos del ser no puede incluirse en la categoría de ↗ relación. Precisamente porque los conceptos trascendentales son de decisiva importancia en orden a la definición de lo suprasensible, e incluso son los únicos que entran en cuenta para la determinación de lo divino, el trascendental lógico conserva su relación esencial a lo trascendente o metafísico.

En *Kant*, el término trascendental experimenta un importante cambio de sentido, manteniendo, no obstante, una cierta conexión con la acepción primitiva. Toda la investigación de Kant parte de esta interrogación: ¿es posible la metafísica como ciencia? Para resolver dicho problema, Kant juzga absolutamente indispensable inquirir los modos de actuar de nuestras facultades cognoscitivas, inquirir cómo, previamente a toda experiencia accidental (↗ A priori), están basados en la estructura esencial del sujeto. Así, el planteamiento trascendental (1) de la cuestión, es decir, dirigido a la posibilidad de la metafísica, se hace trascendental (3) en el sentido de la definición kantiana: «Llamo trascendental todo conocimiento que se ocupa, en general, no tanto de objetos como de nuestro modo de conocerlos, en cuanto éste debe ser posible a priori». *(Kritik der reinen Vernunft*, B. 25). En este sentido, habla Kant de *estética trascendental*, *lógica trascendental*, etc., y aun de *filosofía trascendental* en general. Con igual significado *Maréchal*, por ejemplo, denomina también trascendentales las investigaciones escolásticas acerca del objeto formal y la tendencia teleológica de las facultades cognoscitivas. El calificativo de trascendental pasa luego de la reflexión sobre las condiciones a priori del conocimiento a estas mismas condiciones. Según esta acepción, llámanse trascendentales (4) las condiciones del conocimiento fundadas en el sujeto mismo con anterioridad a toda experiencia y a todo conocimiento real, consideradas en cuanto tales, es decir, en cuanto posibilitan el conocimiento objetivo. En este sentido, habla *Kant* de *imaginación trascendental;* en este sentido también reciben el calificativo de trascendentales las formas a priori de la sensibilidad y del entendimiento y, finalmente, el sujeto mismo como

último fundamento de la unidad de todo conocimiento *(Kant: «unidad trascendental de la apercepción»*, es decir, de la conciencia). Puesto que en el mismo *Kant* la investigación trascendental conduce al resultado de que por las formas a priori sólo pueden conocerse objetos de la experiencia, lo trascendental se presenta en él revestido de una cierta oposición a lo trascendente. Sin embargo, no debemos pasar por alto que todavía conserva relaciones con lo trascendente: por las categorías lo trascendente puede, al menos, ser pensado, aunque — debido a la falta de la correspondiente intuición — no sea posible conocerlo; las ideas trascendentales se refieren esencialmente a lo incondicionado, a lo metafísico, y si bien esto tampoco puede ser dado como objeto ni, por lo tanto, conocido, es admitido, sin embargo, justificadamente, en calidad de ↗ postulado de la razón práctica. — DE VRIES.

b) V. RÜFNER, *Die transzendentale Fragestellung als metaphysisches Problem*, 1932; M. SCHELER, *Die Transzendentale und die psychologische Methode*, [2]1922; J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, t. III, 1923, y t. V, 1926; *d)* H. KNITTERMEYER, *Der Terminus transzendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant*, 1920; ↗Trascendentales.

Trascendentales. Este vocablo denota aquellos determinativos que inmediata y necesariamente resultan de la esencia del ser acompañándole inseparablemente en todas sus flexiones o modos. Por consiguiente, al igual que el ↗ ser, tampoco están restringidos a un sector del ente, antes bien, trascienden todos los órdenes particulares limitados. Ofrecen la autoexplicación interna, el rostro, por decirlo así, del ser con todos sus rasgos típicos, que en ellos explicita y revela su esencia. En el transcurso del tiempo se ha ido mostrando con progresiva claridad qué determinativos deben contarse entre los trascendentales. Desde *Santo Tomás de Aquino* han prevalecido generalmente tres: unidad, verdad, bondad. Modernamente se propende cada vez más a añadir otro: la belleza. De lo dicho resulta la siguiente relación recíproca: un ente posee estos cuatro atributos según el modo y medida con que el ser le corresponde; e inversamente: el ser corresponde a un ente, según el modo y medida con que posea estos cuatro atributos.

Expliquemos un poco los trascendentales en particular. En virtud de su ↗ unidad, el ente está cerrado en sí mismo y separado de todos los demás. Como enseña, v.gr., una comparación entre lo inorgánico y el hombre, la unidad aumenta con la categoría ontológica; es decir, mientras en la materia física el individuo propiamente tal es sólo difícilmente cognoscible, el hombre como persona ostenta una individualidad claramente expresada. La falta total de unidad, o sea el desgarramiento absoluto, equivale a la ↗ nada. — La ↗ verdad y la bondad (↗ Valor) denotan que el ente, en virtud de su ser, sintoniza con el conocer y el querer del espíritu, indican que, debido a un íntimo parentesco esencial, es accesible a éste. Y otra vez cabe decir: cuanto más rica plenitud de ser tiene un ente, tanto más afín es al espíritu, tanto más participa de su transparencia, tanto más ofrece a su voluntad fines que le satisfacen. La completa extrañeza al espíritu equivale a la falta total del ser: a la nada. — Por último, la ↗ belleza no está junto a los demás

trascendentales, sino que resulta de ellos como su perfección. Reside en la concordancia de unidad, verdad y bondad, concordancia a la que corresponde la armónica compenetración de un cierto conocer contemplativo y de un querer saboreador. En la belleza, el ser y el espíritu descansan porque se han encontrado a sí mismos de manera perfecta. Algo de esto debe realizarse en todo ser: de lo contrario, el ente sería completamente ajeno a sí mismo, es decir, se hundiría en la nada. — En esta imagen del ser va implicada una imagen enteramente definida de Dios. Porque Él es el Ser subsistente en su perfección infinita, se muestra desde este punto de vista como *la* unidad, *la* verdad, *la* bondad y *la* belleza en persona. — LOTZ.

a) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate* (especialmente q. 1 a. 1, q. 21, a. 1; I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 113; *b)* G. SCHULEMANN, *Die Lehre von den Transzendentalien in der scholastischen Philosophie*, 1929; J. LOTZ, *Sein und Wert* I, 1937; M. MÜLLER, *Sein und Geist*, 1940; E. STEIN, *Endliches und Ewiges Sein*, 1950, especialmente V; C. NINK, *Ontologie* II, 1952; A. MARC, *Dialéctique de l'affirmation*, París 1952, l. I; [MERCIER, *Ontología* (trad. esp.), 3 vols., 1935; F. VAN STEENBERGHEN, *Ontología* (trad. esp.) 1957; L. DE RAEYMAEKER, *Filosofía del ser* (trad. esp.) 1956; A. ROLDÁN, *Metafísica del sentimiento*, 1956]; *c)* KANT ↗*a)*; *d)* H. KÜHLE, *Die Lehre Alberts des Grossen von den Transzendentalien*, en *Philosophia Perennis* I, 1930, pp. 129-147; H. LEISEGANG, *Über die Behandlung des scholastischen Satzes «Quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum» und seine Bedeutung in Kants Kritik der reinen Vernunft*, en «Kantstudien» 20 (1915) pp. 403-421; [A. B. WOLTER, *The transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus*, 1947]; *e)* J. LOTZ-J. DE VRIES, *Die Welt des Menschen*, [2]1951, II, 13 [trad. esp.: *El mundo del hombre*, 1954].

Unicidad. Unicidad dice más que individualidad. Por eso todo lo que es único es también ↗individuo, pero no viceversa. La individualidad conviene al sujeto concreto de una esencia en su peculiaridad incomunicable, v.gr., a esta encina, a este hombre llamado Pablo. La unicidad añade, además, que un individuo carece de igual, que, por tanto, no hay fuera de aquél otros sujetos de la correspondiente esencia *(unicidad de hecho)* o que esencialmente no puede haberlos nunca *(unicidad metafísica)*. No se da en el ámbito terrestre una unicidad tal; pero sí una unicidad de hecho. Ésta es poco destacada en la naturaleza extrahumana, donde los individuos existen sólo en vista de la especie; por eso muestran un exiguo sello individual, se parecen mucho entre sí y pueden substituirse uno por otro, aunque también hablamos, v.gr., de la belleza única de un paisaje, o de la fidelidad única de un animal. El hombre individual, en cambio, por ser ↗persona, no nace al servicio de su especie, sino que tiene su fin eterno enteramente personal, adquiriendo con ello una determinada irreiterabilidad e insubstituibilidad. Esta circunstancia se manifiesta en el profundo sello individual de los hombres, el cual puede acrecentarse hasta conferirles un carácter único, grandioso. Así, por ejemplo, Platón, San Agustín, San Francisco de Asís, Goethe, constituyen figuras únicas, incomparables. Sin embargo, la verdadera unicidad metafísica la muestran solamente los seres espirituales puros. Mientras en el dominio de lo terreno ningún individuo agota la plenitud ontológica de su especie, no ocurre así (según Santo Tomás de Aquino) en el caso del ángel; todo individuo

es, pues, en esta esfera, necesariamente único en su especie. Mas porque jamás una sola especie realiza plenamente la riqueza del espíritu puro, hay todavía en este grado del ser muchas especies que convienen genéricamente. Sólo la *unicidad de Dios* es absoluta, porque poseyendo Él exhaustivamente en sí como individuo la infinita plenitud del ser, es imposible la existencia de otro. — LOTZ.

a) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica*, 1 q. 11; *Summa contra Gentiles* I, 42; *b)* M. RAST, *Welt und Gott*, 1952; [A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *Teología natural*, 1949]; *e)* J. LOTZ-J. DE VRIES, *Die Welt des Menschen* II, [2]1951 [trad. esp.: *El mundo del hombre*, 1954].

Unidad. La unidad es el primero y fundamental de los ↗trascendentales o atributos esenciales del ser, lo cual significa que el ↗ser pone esencialmente unidad. Toda realización del ser trae consigo unidad y toda forma de unidad tiene sus raíces en el ser. Del mismo modo que no hay ser sin unidad, tampoco hay unidad sin ser. La medida y el modo del ser determinan la medida y el modo de la unidad; inversamente, la medida y el modo de la unidad revelan claramente la medida y modo del ser. Como primer trascendental, la unidad está lo más próxima posible a la esencia del ser: ser es primeramente unidad. Como trascendental fundamental constituye la base de los demás: de la medida y modo de unidad dependen la medida y modo de la ↗verdad, la bondad (↗Valor) y la ↗belleza; a todos los penetra íntimamente la unidad. — A la *unidad real* del ser opónese la *unidad lógica* del concepto. La primera expresa que un ente es en sí indiviso y «cerrado» (o «acabado»), estando, por lo tanto, separado de cualquier otro. La segunda unifica en el concepto universal una multiplicidad real. La unidad de los conceptos como, v.gr., hombre, ser, etc., es lógica o de pensamiento; sin embargo, tiene un fundamento real en cuanto que los seres individuales comprendidos en aquéllos son semejantes entre sí por lo que respecta a su esencia. — La *unidad trascendental* es de naturaleza metafísica. Por eso no coincide con la *unidad cuantitativa*, la cual queda limitada a lo corpóreo. Ésta presupone cosas numerables, es decir, tales que sean del mismo orden. No cabe, por consiguiente, predicarla de Dios ni, tomada en sentido estricto, tampoco de los espíritus puros.

Con los grados del ser vienen dados los de la unidad. En primer lugar hay que distinguir la unidad compuesta, resultante de partes, y la simple que no se construye con ellas; ambas tienen a su vez grados. Si se asciende desde lo inorgánico hasta el hombre, pasando por la vida vegetal y animal, se ve claramente cómo aumenta el carácter de «cerrado» hacia dentro y de «separado» hacia fuera, y, por lo tanto, la unidad. — El *principio henológico* expresa la primacía de la unidad sobre la multiplicidad diciendo: la multiplicidad presupone la unidad y no puede existir sin una unidad que esté a su base. Es un caso particular del principio de causalidad (↗Causalidad [Principio]). Pues toda multiplicidad denota contingencia, en cuanto que el mismo contenido esencial se recibe en diversos seres individuales, no perteneciendo, por lo tanto, necesariamente a ninguno. El fundamento último de la multiplicidad ha de ser una esencia

que no permite pluralidad de sujetos, sino que existe sólo en uno de modo absolutamente necesario: la *unidad de Dios*. Todas las criaturas, en la medida que entrañan relación a este origen único, quedan reducidas a unidad en la unidad real del mismo. Ésta es exacerbada por el ↗ monismo extremo, que considera al universo entero como un solo individuo (así, por ejemplo, *Parménides* y *Espinosa)*. A él se aproxima el ↗ panteísmo. No raramente son equiparadas en ellos la unidad lógica del concepto de ser y la unidad real del Ser absoluto (↗ Simplicidad). — LOTZ.

a) ARISTÓTELES, *Metafísica* X; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentarios a la Metafísica de Aristóteles* X; *Summa theologica*, 1 q. 11; *b)* D. FEULING, *Hauptfragen der Metaphysik*, 1936; F. KLIMKE, *Der Monismus*, 1911 [trad. ital.: *Il monismo*, 2 vols., Florencia 1914]; MERCIER, *Ontología* (trad. esp.), 3 vols., 1935; F. VAN STEENBERGHEN, *Ontología* (trad. esp.) 1957; A. MARC, *Dialéctique de l'affirmation*, París 1952]; *c)* H. RICKERT, *Das Eine, die Einheit und das Eins*, [2]1924; *d)* J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique* I, [2]1927; *e)* J. LOTZ-J. DE VRIES, *Die Welt des Menschen*, [2]1951, II, 13 [trad. esp.: *El mundo del hombre*, 1954].

Universalismo es (1) la visión del todo, de los horizontes amplios, de la universalidad, opuesta a la limitación miope y mezquina a valores parciales o intereses particulares. — Se denomina universalismo (2) la doctrina de la sociedad elaborada por *Othmar Spann*, doctrina idealista-cinética de la totalidad que sólo tiene en común con el ↗ colectivismo masivo corriente algunos fragmentos formales de su definición. Su lema es: «El todo antes que las partes». — Encuéntrase ya dada la totalidad más general del espíritu objetivo (↗ Ser espiritual). Por medio de una incesante «estructuración» proceden de ella, en inmensa gradación y diversidad, las totalidades de orden inferior (totalidades parciales), caracterizadas cada una de ellas por su propio contenido espiritual. Cada dominio cultural es una totalidad parcial de este tipo, estabilizada orgánicamente como *estamento (Stand)* (el estado es el *«estamento supremo»*). El camino para pasar del espíritu objetivo al subjetivo, para inflamar la conciencia y la vida espiritual, es la «dualización» *(«Gezweiung»)*; la vida del espíritu es siempre y exclusivamente «diálogo» con otros seres espirituales (ningún yo es posible sin un tú). — Si el mundo conceptual del universalismo causa una extraña impresión, su declaración de guerra a los sistemas corrientes de filosofía social fué útil y estimulante: el ↗ individualismo cayó en esta lucha definitivamente; el solidarismo salió de ella acrisolado y robustecido. — ↗ [194]. — NELL-BREUNING.

O. SPANN, *Kategorienlehre*, 1924; del mismo: *Gesellschaftslehre*, [3]1930; del mismo: *Haupttheorien der Volkswirtschaftslehre*, [26]1949; W. HEINRICH (edit.), en *Spann-Festschrift*, *Die Ganzheit in Philosophie und Wissenschaft*, 1950; W. HEINRICH, *Universalismus*, en el *Staatslexikon* de H. Sacher, t. V, 1932; J. MESSNER, *Universalismus*, en el *Wörterbuch der Politik*, de O. von Nell-Breuning y H. Sacher, t. V, 2, 1952; *e)* A. BRUNNER, *Grundfragen der Philosophie*, [3]1949 [trad. esp.: *Ideario filosófico*, [3]1953].

Validez. En el lenguaje filosófico esta palabra denota la existencia justificada de algo, distinguiéndola del existir o ser pensado únicamente de hecho. La validez no tanto se atribuye a las cosas cuanto a los productos del pensa-

miento, como conceptos, juicios, raciocinios, ciencia o, en el dominio práctico, a normas y leyes. Puesto que el ser pensado de hecho no garantiza todavía la validez, ésta, cuando se refiere a productos mentales, apunta por encima de ellos a un fundamento que los trasciende. Según el ↗ psicologismo, dicho fundamento es la subjetiva necesidad del pensamiento implicada en la peculiaridad anímica del hombre. En dicha opinión, la validez, v.gr., de las proposiciones matemáticas es tan sólo para nosotros; para otros seres intelectuales quizá sea válida otra matemática (↗ Relativismo). Para eludir esta consecuencia, el ↗ criticismo de Kant ancla toda validez en la ↗ conciencia en general. Esta solución no es unívoca en modo alguno. En el ↗ neokantismo de la escuela de Baden, la conciencia, en general, aparece todavía determinada por ↗ valores trascendentes, que como «verdades en sí» no poseen existencia real, sino que únicamente «valen». La validez, por lo tanto, es concebida entonces como algo enteramente independiente, existente «en sí», carente, no obstante, de ser. Igualmente ocurre en otras formas del «trascendentalismo lógico» (↗ Verdad). Pero tal concepción contradice la trascendencia del ↗ ser, o sea, el principio de tercero excluido: lo que de ninguna manera participa del ser es simplemente nada. La validez, por consiguiente, en última instancia, sólo puede atribuirse al ser; es, en definitiva, *validez ontológica (real)*, la cual, tratándose del juicio, coincide con su ↗ verdad, y en el caso del ↗ concepto, expresa que su contenido no sólo es contenido de pensamiento, sino que también es o al menos puede ser contenido ontológico.

«*Validez universal*» puede entenderse de dos maneras: o como validez para todos los sujetos pensantes, en oposición a «validez solamente relativa», o como validez de todos los objetos (de una determinada clase), en oposición a la que se refiere a objetos particulares de la misma. — DE VRIES.

b) J. GEYSER, *Auf dem Kampffeld der Logik*, 1926; A. WILMSEN, *Zur Kritik des logischen Transzendentalismus*, 1935; *c)* A. LIEBERT, *Das Problem der Geltung*, [2]1920.

Valor. El término valor fué primero utilizado por la economía política que estudia el valor de uso y de cambio de las cosas. Antes de *H. Lotze* la filosofía habló de valores sólo ocasionalmente; él hizo del valor un contenido fundamental del filosofar. Atendiendo a la cosa significada con el vocablo «valor», cabe afirmar que indudablemente el pensamiento filosófico se había ocupado siempre en este problema bajo el título de bien y de bondad *(bonum et bonitas)*.

La moderna filosofía de los valores (↗ Valores [Filosofía de los]) (sobre todo *Scheler)* que procede de Lotze distingue nítidamente entre valor y ↗ bien. Según ella, los bienes pertenecen al orden del ser, mientras que los valores se enfrentan a éste con «suprema independencia» y forman un reino propio. Nos encontramos aquí con una especie de ideas valorales platónicas, rasgo que aparece expresado con particular energía en *N. Hartmann*. Puesto que de esta manera los valores son en sí ideas supramundanas que sólo el hombre introduce en lo real, podemos denominar a esta opinión *idealismo valoral*. Su contrario es el *realismo valo-*

ral o, mejor, la *teoría metafísica del valor*, que supera la indicada separación entre los valores y el ser. Tal separación viene exigida porque se considera al ser únicamente como realidad empírica sometida a las leyes naturales sin interna necesidad esencial; indudablemente, anclar en ella los valores significa relativizarlos. Si, por el contrario, se penetra hasta el ser metafísico con su absoluta necesidad, implicada también en las cosas visibles en forma de leyes esenciales, anclar el valor en el ↗ser significa justamente afianzar su carácter absoluto. Más aún, se pone de manifiesto que el valor es uno de los ↗trascendentales; visto desde su más íntimo núcleo, el ser es valioso; y el valor, ontológico; separarlos sería aniquilarlos. Sólo puede haber distinción entre bienes y valores en el sentido de que con el término bienes se indican las cosas individuales, en cuanto en ellas están realizados los valores, al paso que se denominan valores las esencias o ideas valorales abstraídas de aquéllas. En definitiva, podemos describir el valor como el ser mismo en cuanto en virtud de su contenido significa una perfección y atrae a la potencia apetitiva. El carácter normativo del valor tiene sus raíces en las leyes esenciales implicadas en el ser, leyes que son norma para el individuo, y, en última instancia, en que al ser le corresponde la primacía sobre el no ser.

De la esencia del valor depende la peculiaridad de su aprehensión. Si el valor se separa del ser no es accesible a la razón orientada hacia él; y puesto que se abre únicamente al sentir emocional, surge el *irracionalismo valoral*. Lo contrario de éste sería un *racionalismo valoral* que disolvería en el ser el carácter propio del valor. Entre ambos se encuentra la *aprehensión intelectual del valor*, que lo descubre porque el ser es intrínsecamente valioso, pero que nunca puede constituir la respuesta total a aquél, porque el valor perfecciona al ser y, por consiguiente, sólo encuentra la respuesta plenamente adecuada en el sentir y el querer; por eso, aun la aprehensión intelectual del valor estará siempre impregnada de elementos sentimentales y apetitivos.

Al *dominio* del valor pertenecen la oposición de valor y no valor, así como la ordenación jerárquica de los valores. El valor descansa en el orden del ser y del obrar a él ajustado, mientras que la desviación del orden ontológico denota *no valor* y, al fin, conduce a la ↗culpa moral. Por lo que respecta a la jerarquía, los *grados del valor* corresponden a los del ser. Desde un punto de vista más formal distínguense el valor por razón de sí, el valor por razón del goce (o valor deleitable) y el valor por razón de la utilidad (o valor útil). El *valor por razón de sí* es pretendido por sí mismo; el *valor deleitable* irradia del valor por razón de sí, puesto que atrae hacia éste y fluye de su posesión beatificante; el *valor útil* está al servicio del valor por razón de sí como medio para un fin. Atendiendo al contenido, el valor por razón de sí muestra los grados siguientes: valores económicos, vitales, espirituales (lo verdadero, lo bello, el bien ético) y religiosos (lo santo). Su jerarquización responde a esta enumeración, que sigue los grados del ser, en la cual los valores religiosos ocupan el lugar supremo, pues en ellos se trata directamente del Bien infinito (Dios). — LOTZ.

a) PLATÓN, *Filebo*; *República*; ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* (especialmente I); SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles; Summa theologica,* I q. 5 y 6; I, 2 q. 18; *Summa contra Gentiles* I, 37-41; III, 3, 16, 20, 24; *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 21 y 22; SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae*, disp. 10; *b)* S. BEHN, *Philosophie der Werte*, 1930; M. MÜLLER, *Über Grundbegriffe philosophischen Wertlehre*, 1932; J. PIEPER, *Die Wirklichkeit und das Gute*, ^{5}1949; J. LOTZ, *Sein und Wert* I, 1937; TH. STEINBÜCHEL, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre* II, 1939; F. KLENK, *Wert, Sein, Gott*, 1942; G. VON BREDOW, *Sittlicher Wert und Realwert*, 1947; M. REDING, *Metaphysik der sittlichen Werte*, 1949; C. NINK, *Ontologie* 1952, parte II, sec. 3; J. DELESALLE, *Liberté et valeur*, Lovaina 1951; [S. VANNI-ROVIGHI, *Essere reale, essere ideale, valore*, en «Rivista di filosofia neoscolastica» 36 (1944) pp. 29-42; J. MUÑOZ, *Aprehensión de los valores*, en *Actas del Congreso Internacional de Filosofía* (Barcelona 1948), Madrid 1949, t. I, pp. 441-453; T. URDÁNOZ, *Filosofía de los valores y filosofía del ser*, en *Actas del Congreso Internacional de Filosofía* (Barcelona 1948), Madrid 1949, t. II, pp. 933-960; F. J. VON RINTELEN, *Valor y existencia*, en «Sapientia» 4 (1949) pp. 232-238; A. LINARES HERRERA, *Ser y valor*, en «Revista de la Universidad de Buenos Aires» 9 (1951) pp. 109-172; 357-417; J. ZARAGÜETA, *Filosofía y vida*, 3 vols., 1950-1954, t. II y III (ver índices); D. VON HILDEBRAND, *Christian ethics*, Nueva York 1953; A. ROLDÁN, *Metafísica del sentimiento*, 1956, pp. 393-471]; *c)* M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, ^{3}1927 [trad. esp.: *Ética*, 2 vols., ^{2}1949]; del mismo: *Vom Ewigen im Menschen*, ^{3}1933 [trad. esp. parcial: *De lo eterno en el hombre*, 1940]; J. HESSEN, *Wertphilosophie*, 1937; del mismo: *Die Werte des Heiligen*, 1938; del mismo: *Lehrbuch der Philosophie* II: *Wertlehre*, 1948; J. E. HEYDE, *Wert*, 1926; [J. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué son los valores?*, en «Revista de Occidente» (1923) 4; E. BRÉHIER, *Doutes sur la philosophie des valeurs*, en «Revue de métaphysique et de morale» 51 (1939) pp. 399-414]; *d)* F. J. RINTELEN, *Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung*, t. I, 1932.

Valores (Ética de los). Recibe esta denominación aquella corriente del pensamiento ético que se ocupa ante todo exclusivamente en el fenómeno valoral y ve en el ↗valor el problema esencial de la ética. Cabe distinguir una dirección *neokantiana (Windelband, Rickert)* y otra *fenomenológica (Scheler, N. Hartmann)* de la ética de los valores. La primera sólo entiende por valor el elemento universal formal, presupuesto del querer ético, que más o menos se equipara al «deber» y se distingue del ser (empírico) como determinativo trascendental *(ética puramente formal, formalismo ético)*. La ética fenomenológica de los valores ve en el valor algo dotado de contenido, algo objetivo y separado del ser, que reviste carácter apriorístico, confiere al apetito plenitud de sentido y no coincide en modo alguno con la obligación o deber *(= ética material de los valores)*. Contra el formalismo kantiano que descuidaba en demasía el contenido valioso del precepto moral, la ética fenomenológica de los valores tiene el mérito de haber subrayado la objetividad y prioridad del valor frente al deber y la obligación. Sin embargo, esta ética tiene también defectos, y no pequeños. En primer lugar, no sale de la separación entre ser y valor (↗Valores [Filosofía de los]). De manera parecida a lo que ocurre al ser, la objetividad de los valores sólo puede fundamentarse en virtud de la abstracción que extrae conceptos esenciales de los entes y bienes concretos. Los valores no constituyen un orden y una región de contenidos suspendida en

el aire sobre el ente. Puesto que el valor está fundado en el ser, como orden de perfección del mismo, no ha de trazarse tampoco una separación tan radical entre el conocimiento del primero y el del segundo. El *sentimiento intencional del valor (intentionale Wertfühlen)* de Scheler no es algo simple y último, sino un producto complejo. Además, el dominio del valor es ciertamente un objeto importante y fundamental de la ética, pero no el único. Esenciales son también las cuestiones relativas al fin de perfección del hombre y, especialmente, al problema de la ley moral y de la necesidad de la obligación. Ésta presupone el valor y el fin, pero exige un legislador divino. El valor solo no basta para explicar la necesidad incondicionada de la ley. — ↗[171, 191]. — SCHUSTER.

b) G. ERMECKE, *Die natürlichen Seinsgrundlagen der christlichen Ethik*, 1941; D. VON HILDEBRAND, *Die Idee der sittlichen Handlung*, 1930; del mismo: *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, en «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» V (1922); [del mismo: *Christian ethics*, Nueva York 1953]; M. WITTMANN, *Die moderne Wertethik*, 1940; [G. MÁRQUEZ, *La ética de los valores*, en «Razón y fe» 126 (1942) pp. 263-280]; *c)* H. RICKERT, *System der Philosophie* I, 1921; B. BAUCH, *Grundzüge der Ethik*, 1935; M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, [3]1927 [trad. esp.: *Ética*, 2 vols., [2]1949]; N. HARTMANN, *Ethik*, 1926; A. KOLNAI, *Der ethische Wert und die Wirklichkeit*, 1927.

Valores (Filosofía de los). La filosofía de los valores no se desarrolló como dirección propia sino después de *H. Lotze*. Cuando se habla de *teoría de los valores*, esta expresión en la mayoría de los casos comprende, además de la filosófica, otra investigación, v.gr., psicológica, de los valores y valoraciones. Con menor frecuencia se usa para designarla el nombre de axiología (del griego ἄξιον = digno, apreciable). Ya en Lotze, padre de la moderna filosofía de los valores, aparece el valor separado del ser. Éste es carente de valor porque se le restringe a la realidad empírica exclusivamente sometida a las leyes matemáticas de la ciencia natural. Los valores en que se funda el sentido de nuestra existencia forman el reino propio del valer. A esta duplicidad corresponde en el hombre una dualidad de facultades; así como el entendimiento (Verstand) conoce el ser, así la razón (Vernunft) siente los valores. — Las sugerencias de Lotze se desarrollaron sobre todo en dos formas: la *filosofía neokantiana* y *la filosofía fenomenológica de los valores*.

La primera recoge el aspecto de ↗validez; su representante es la escuela badense *(Windelband, Rickert)*. Parte de la diferencia entre la naturaleza, que debe ser explicada por leyes, y la cultura histórica, que ha de ser comprendida por valores directivos. Así, junto a la realidad, carente de valor, se encuentra el reino substantivo de los valores, que valen incondicionadamente, pero no existen, lo que autoriza también para calificarlos de irreales. Ambas esferas coinciden en el «nudo del mundo», es decir, en los actos valiosos del hombre que imprimen también valores a lo real, siendo de esta manera creadores de cultura. — *Spranger* y *Meinong* en su última época profesan ideas parecidas.

La filosofía fenomenológica de los valores *(Scheler)* recoge sobre todo lo concerniente al sentimiento del valor; en oposición al forma-

lismo de *Kant*, puesto apasionadamente de relieve, Scheler funda la ética material de los valores (↗ Valores [Ética de los]). Una reducción de éstos al ser, que es entendido sólo como realidad existente, equivaldría a su relativización. Su carácter absoluto está únicamente asegurado por la «definitiva independencia» respecto al ser; en consecuencia, forman un reino propio de «*cualidades materiales*» (de determinativos que poseen la naturaleza de contenidos). Debido a su separación del ser, los valores no pueden ser conocidos por el entendimiento, sino sólo aprehendidos de manera intuitivo-emocional por el *sentimiento intencional* que, dirigido a los valores como a su objeto, se distingue del sentimiento meramente subjetivo. — Afines al sentimiento intencional son el «amor justo» de *Brentano* y la *presentación emocional* defendida por *Meinong* en sus últimos años, mientras las teorías psicologistas disuelven los valores en el sentimiento puramente subjetivo. *N. Hartmann* continúa la ética de los valores (↗ Valores [Ética de los]) con impulso propio. *Jaensch* ha caracterizado acertadamente todos estos sistemas como «teorías complementarias dualistas», pues se reducen a complementar el ser carente de valor colocando a su lado el valor carente de ser en vez de desarrollar la radical unidad de ambos. Sin embargo, sólo la teoría escolástica de los valores penetra hasta la raíz más profunda de dicha unidad. — ↗ [179, 190, 191, 210_1]. — LOTZ.

F. J. RINTELEN, *Die Bedeutung des philosophischen Wertproblems*, en *Philosophia perennis* (miscelánea en honor de J. Geyser), 2 vols., 1930, t. II; J. LOTZ, *Sein und Wert*, en «Zeitschrift für katholische Theologie», 1933; FR. KLENK, *Wert, Sein, Gott*, 1942; O. KRAUS, *Die Werttheorien*, 1937; A. MESSER, *Deutsche Wertphilosophie der Gegenwart*, 1926; [del mismo: *La estimativa o la filosofía de los valores en la actualidad* (trad. esp.), 1932]; P. ROMANO, *Ontologia del valore. Studio storico-critico sulla filosofia dei valori*, 1949; [G. MÁRQUEZ, *Crítica de la filosofía de los valores*, en «Razón y Fe» 126 (1942) pp. 53-70; A. LINARES HERRERA, *Elementos para una crítica de la filosofía de los valores*, 1949].

Vedanta (Filosofía del). El término Vedanta significa primeramente el final del veda o ciencia sagrada de los indios; pero luego pasa a denotar también la doctrina que ve en dicho final el punto culminante del verdadero conocimiento. El Vedanta trató de elaborar un sistema acabado sobre la base de las tradiciones, contradictorias entre sí, contenidas en el género literario de las Upanishads. En el Vedanta se cuentan diversas escuelas; pero, entre éstas, la de *Shamkara* (s. IX d. de J.C.) llegó a alcanzar tan gran importancia que en la mayoría de los casos entiéndese por Vedanta el sistema de dicho pensador. Shamkara distingue un saber superior y otro inferior. La verdad suprema es la no dualidad = *advaita* o monismo riguroso. La dualidad o diversidad es sólo encubrimiento de la verdad, o sea, apariencia = *maya*. El principio fundamental absoluto y espiritual del universo = *brahmán* o Yo divino = *atman* es unidad pura, pero en virtud de su maya se presenta como pluralidad sin ser por ella tocado en sí mismo. Puesto que el producto es únicamente una transformación de la causa, no se distingue de ésta y es, como ella, incausado. La verdadera causalidad y el verdadero devenir son absurdos. El atman universal y el atman indi-

vidual se comportan como el espacio universal y el espacio de un tarro. Difieren sólo en la limitación. A este saber superior de lo absoluto se contrapone el saber inferior de lo relativo, «según la agitación del mundo». Desde este punto de vista, el brahmán es tanto causa eficiente como material, creador de los mundos dotado de atributos y señor supremo que crea, rige y destruye el universo y a la vez materia del mundo que, en repetición carente de principio y de fin, de él sale y a él retorna. El mundo tal como nosotros lo percibimos es, según Shamkara, no sólo construcción mental o nada, sino real, por supuesto, únicamente para el punto de vista relativo, que, sin embargo, es común a todos y decisivo para obrar, mientras el punto de vista absoluto solamente puede obtenerlo el individuo para sí mismo. La maya no es existente, porque en sentido absoluto es engaño, ni no existente porque es realmente vivida. El alma es, según su esencia, espiritualidad pura y brahmán.

La escisión del Uno en la pluralidad de las almas individuales viene del no saber, que somete al hombre a diversas condiciones. A ellas pertenecen el cuerpo grosero, el cuerpo sutil que en el tránsito de una vida a otra sirve al alma de apoyo y es sustentador del karman, y los diversos órganos y potencias interiores. *Karman* son los efectos de las obras que determinan el renacimiento (↗ Metempsicosis). Las buenas obras ayudan a lograr un buen renacimiento, apartan los obstáculos para la salvación, pero no pueden producirla. La verdadera *salvación* (no del pecado y de la culpa, sino del mal del renacimiento reiterado) se concede solamente a quien posee el saber superior. En él se conoce como situado más allá del bien y del mal, como ser, espiritu y gozo absoluto. — Entre los filósofos que llevados las más de las veces por motivos religiosos estructuraron el Vedanta en sentido teísta, destaca principalmente *Ramanuja* (s. XII). — ↗ [12]. — BRUGGER.

P. DEUSSEN, *Das System des Vedanta*, [2]1906; V. S. GHE, *Le Vedanta*, París 1918; O. STRAUSS, *Indische Philosophie*, 1925, c. 10; G. DANDOY, *L'ontologie du Vedanta*, París 1932; H. VON GLASENAPP, *Die Stufen zum Göttlichen*, 1948; R. FOLLET, *Quelques sommets de la philosophie indienne*, en «Archives de Philosophie», 9 (1931) fasc. 1; [P. NEGRE, *Vedanta; La concepción filosófica más notable de la India*, en «Pensamiento» 1 (1945) pp. 415-432].

Vegetal. Es un ↗ organismo pluricelular y diferenciado que vive principalmente de la utilización de energías (luz y calor) y cuerpos inorgánicos, y que en la realización de la vida orgánica (desarrollo germinal, crecimiento, reproducción) da sólo muestras de irritabilidad. — La planta, como organismo, es una totalidad en el ser y el obrar con ↗ finalidad inmanente fundada en un factor natural autónomo (↗ Vital [Principio], *alma vegetativa)*. La irritabilidad constituye el modo peculiar con que todo organismo reacciona a influencias *(excitaciones)* exteriores, y que utiliza siempre los efectos inmediatos de la excitación en forma apta para conservar la vida (teleológicamente). Ejemplo: la luz produce directamente calentamiento y procesos químicos en el protoplasma; estos efectos provocan (excitan) a la planta a disponer en determinada forma las hojas y los cloroplastos; el crecimiento, la fructificación, etc., procesos teleológicos

enderezados a la conservación de la vida, tienen ahí su origen primordial. — Irritabilidad pura, es decir, automática, significa que nada obliga a aceptar cualidades psíquicas (conscientes), v.gr., sentir, percibir, querer, pues cada reacción de la planta —especialmente visible en los movimientos exteriores— encuentra suficiente fundamento en la naturaleza, intensidad y dirección de la excitación, así como también en la estructura mecánica de los órganos receptores y conductores de las excitaciones e igualmente en la de los órganos ejecutores de los movimientos. Esto se aplica tanto a los movimientos comunes a todas las plantas como a los especiales y particulares, v.gr., los de la «sensitiva» («mimosa pudica»), los de las plantas carnívoras, etc.

Por lo que respecta a la formación de los órganos, la *configuración* o *forma vegetal* exige el desarrollo de superficies exteriores asimiladoras, es decir, extiende ampliamente por el medio circundante los órganos que están al servicio del metabolismo y de la reproducción (ramas, hojas, flores y raíces). La hoja ocupa el primer lugar en la organización vegetal (el vegetal es, según Goethe, un conjunto de hojas). Por eso, en oposición al *proceso formativo de los órganos* en los *animales* (↗ Animal), que tiende a desarrollar superficies internas absorbentes (el animal es una *configuración cerrada)*, damos al vegetal el nombre de *configuración abierta*. Este carácter lo manifiesta también la construcción de órganos en el vegetal: no acaba en el estadio embrionario, sino que continúa hasta mucho después y, a decir verdad, no cesa jamás por completo. El vegetal vive sólo mientras crece y produce nuevos órganos. Contrariamente a lo que acontece en el animal, el vegetal posee, además, en sus puntos vegetativos, tejido embrionario capaz de proporcionar continuamente material orgánico. Singularmente característica del vegetal, en cuanto configuración abierta, es también la carencia de órganos centrales para conducir las excitaciones (v.gr., como el sistema nervioso de los animales) y llevar a cabo el metabolismo. Por último, aunque en el vegetal las células individuales se hallan flojamente unidas entre sí por los plasmodesmos, cada una de las células está separada de las demás mediante recias paredes celulares y conserva a veces gran sustantividad. Todos estos rasgos hacen del vegetal el grado ínfimo de individualidad orgánica. — FRANK-HAAS.

H. CONRAD-MARTIUS, *Die Seele der Pflanze*, 1934; J. SCHWERTSCHLAGER, *Philosophie der Natur*. 1922; W. TROLL, *Allgemeine Botanik*, 1948; [GOLA-NEGRI-CAPELLETTI, *Tratado de botánica* (trad. esp.), 1957].

Verdad, en la acepción más general, expresa una igualdad o conformidad entre inteligencia (el conocimiento intelectual) y ser *(adaequatio intellectus et rei)*, y, en su sentido más profundo, una total interpenetración de ambos. A nosotros, la verdad se nos presenta en primer lugar como verdad de nuestro conocer; esta *verdad del conocimiento (verdad lógica)* es propia del ↗ juicio y consiste en que el pensamiento se asimila al ser, en cuanto que expresa como existente el ↗ objeto real. Nuestra verdad humana no sirve de norma al ser, sino al revés: es medida por él (al menos en el conocimiento especulativo), indica que el pen-

samiento está determinado por el ser, «legitimado» por éste. Esta conformidad no exige que el pensamiento reproduzca el objeto según todos los aspectos posibles y, en este sentido, haya de constituir un *conocimiento adecuado*, antes bien, basta un *conocimiento inadecuado* con tal que los aspectos y notas del objeto pensados en el juicio se encuentren realmente en aquél; en otros términos: la verdad exige sólo una adecuación o igualación *(adaequatio)* al objeto formal (↗ Objeto) considerado en cada caso. — La *verdad* auténtica es «*universalmente válida*», o sea, vale para todo intelecto cognoscente; lo que es verdadero para uno no puede ser falso para otro; en este sentido toda verdad es «*absoluta*» y no hay verdad alguna «*relativa*», es decir, de sentido diverso según la diversidad de sujetos (↗ Relativismo). — Por analogía con la verdad del juicio, pueden también llamarse verdaderos un concepto en cuanto supone un juicio verdadero, y una percepción sensorial en cuanto que por su conformidad con la realidad conduce a un juicio asimismo verdadero.

Distinta de la verdad del conocimiento es la *verdad del ser (verdad ontológica* u *óntica*, según otros) que conviene al ser mismo y denota una conformidad de éste con el conocimiento intelectual. No es esencial al ente la verdad entendida como conformidad efectiva con nuestro modo de pensar; en este sentido hablamos, por ejemplo, de «verdadero oro» queriendo significar con ello que el metal así caracterizado es realmente aquello que creemos que es, mientras que oro «falso» es algo brillante, sí, como el oro, pero que en realidad no lo es. Cuando la verdad ontológica se considera, junto con la unidad y la bondad, como uno de los atributos «trascendentales», es decir, propios sin excepción de todo ente (↗ Trascendentales), con ello se significa primariamente aquella conformidad de todo ente con el pensamiento, en cuya virtud puede devenir objeto de éste; considerando este aspecto, tenemos por fundamento firme de la inclusión de la verdad ontológica entre los atributos trascendentales del ente, el encontrarnos nuestra razón ordenada ilimitadamente a él. En el orden ontológico, esta inteligibilidad del ente se halla motivada por el hecho de que todo ser no divino está formado según las ideas de la mente de Dios. Verdad ontológica denota, en último término, que el ente tiene su medida en una idea divina y que, por lo tanto, desde este punto de vista, está impregnado de inteligencia. Este legítimo ↗ idealismo constituye la superación última y definitiva del ↗ materialismo. — Las verdades del conocimiento y del ser de las criaturas tienen su supremo fundamento ontológico en la *verdad divina*, en la que el ser y el conocer son una misma cosa; la frase «Dios es luz» expresa simbólicamente estas ideas.

Verdad en sentido moral es la conformidad de las palabras con el pensamiento, o sea, la *veracidad* de aquéllas (↗ Mentira). — «*Verdad en sí*», según entiende esta locución el *trascendentalismo lógico*, no significa verdad ontológica, sino una verdad que dicen ha de ser independiente del conocimiento y del ser real. Concíbese, por ejemplo, una proposición matemática como si existiera independientemente de todo pensar. A esta errónea concepción condujo el suponer la forma lógica del juicio *(sujeto-cópula-predicado)* trascendente fren-

te al pensamiento (de ahí el nombre de trascendentalismo lógico).

Según el *concepto existencial de verdad* (Kierkegaard, Jaspers, ↗Existencial [Filosofía]), sólo es auténtica la verdad que se hace efectiva en el libre impulso de la existencia individual, la verdad abrazada con el fervor de la intimidad. Sólo ella es absolutamente válida; mas, por lo mismo, resulta inaccesible a todos, carece de validez universal; en cambio, la verdad universalmente válida, que se mantiene en la esfera de lo universal, carece de validez absoluta. Esta concepción olvida que lo universal no es un mero esbozo categorial de una ↗conciencia en general, sino que reproduce el orden esencial del ente, orden que por su parte rige y penetra también la existencia del hombre individual. Por otro lado, ha de tenerse en cuenta que la sola realización subjetiva no garantiza la verdad como conocimiento del ser; ahora bien, la verdad posee validez absoluta únicamente cuando es conocimiento de éste. — De Vries.

a) Aristóteles, *Metafísica*, l. iv, c. 7; Santo Tomás de Aquino, *Summa theologica*, 1 q. 16; *Quaestiones disputatae de veritate*; *b)* G. Söhngen, *Sein und Gegenstand*, 1930; A. Wilmsen, *Zur Kritik des logischen Transzendentalismus*, 1935; M. Müller, *Sein und Geist*, 1940; A. Guggenberger, *Der Menschengeist und das Sein*, 1942; H. U. von Balthasar, *Wahrheit*, t. i, 1947 [trad. esp.: *La esencia de la verdad*, 1955]; J. Pieper, *Wahrheit der Dinge*, 1947; [A. Brunner, *La connaissance humaine*, París 1943; J. M.ª Alejandro, *La verdad en la «Philosophia perennis»*, en «Pensamiento» 11 (1955) pp. 29-56; A. Díez Blanco, *La verdad matemática*, en «Revista de Filosofía» 13 (1954) pp. 257-270]; *c)* M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, 1943 [trad. franc.: *De l'essence de la vérité*, 1948]; K. Jaspers, *Philosophische Logik*, i: *Von der Wahrheit*, 1947; Al. Müller, *Wahrheit und Wirklichkeit*, 1913; *d)* M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, 1947; Ch. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de S. Augustin*, París 1921; M. Grabmann, *Der göttliche Grund der menschlichen Wahrheitserkenntnis*, 1924; P. Wilpert, *Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thomas von Aquin*, 1931; R. Kremer, *La synthèse thomiste de la vérité*, en «Revue Néoscolastique de Philosophie», 35 (1933) pp. 317-338; *e)* [Mercier, *Criteriología* (trad. esp.), 2 vols., 1936; F. van Steenberghen, *Epistemología* (trad. esp.), 1956; J. de Vries, *Pensar y ser* (trad. esp.), [2]1953].

Verdad (Criterio de) es la norma que permite distinguir los juicios verdaderos de los falsos. La cuestión acerca de si un juicio es verdadero o falso se decide en el hecho de si está o no está fundado en un ↗objeto. La índole de esta fundamentación difiere según las diversas esferas de objetos. Establecer sus condiciones es incumbencia de las ciencias particulares y de sus metodologías. Pero suponiendo estos criterios particulares y referentes al contenido, debe plantearse también en la gnoseología el problema de los criterios universales y últimos. No se trata aquí de averiguar en qué objeto está fundamentado un juicio, sino cómo debe darse este objeto al sujeto cognoscente para que pueda distinguir los juicios verdaderos de los falsos y, por lo tanto, juzgar con ↗certeza. Por consiguiente, el criterio universal de verdad sólo puede conducir a la certeza concretándose en uno particular. El criterio universal de verdad es la ↗evidencia, puesto que un juicio únicamente es verdadero cuando concuerda con el objeto a que se refiere y la certeza de ello sólo es posible cuando el objeto mismo se manifiesta a quien formula el jui-

cio. Los criterios de verdad propuestos otras veces tropiezan siempre en estos dos obstáculos: o no son universales o, por ser determinaciones subjetivas, no ofrecen garantía alguna de verdad. — SANTELER.

a) I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (transzendentale Logik: Einleitung III); *b)* J. KLEUTGEN, *Philosophie der Vorzeit*, [2]1878, t. I, n.os 259-282; J. GEYSER, *Auf dem Kampffelde der Logik*, 1926, pp. 156-248; C. NINK, *Grundlegung der Erkenntnistheorie*, 1930, 155; A. BRUNNER, *Erkenntnistheorie*, 1948, pp. 84-104 (edic. franc.: *La connaissance humaine*, 1943; J. BALMES, *Filosofía fundamental*, t. I, l. 1]; *c)* I. KANT ↗*a)*; *d)* P. WILPERT, *Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thomas von Aquin*, 1931; *e)* J. DE VRIES, *Pensar y ser* (trad. esp), [2]1953; [MERCIER, *Criteriología* (trad. esp.), 2 vols., 1936; F. VAN STEENBERGHEN, *Epistemología*, (trad. esp.), 1956].

Verdad (Doble). La doctrina de la doble verdad, defendida primero por el *averroísmo* latino y más tarde por *Pomponazzi*, dice que filosóficamente puede ser verdadero un aserto opuesto a otro firmemente sostenido desde el punto de vista teológico como verdad de fe. De manera parecida el *modernismo*, hace medio siglo, enseñaba que la negación de determinadas verdades, v.gr., de la resurrección de Cristo, por la ciencia histórica era perfectamente compatible con su aceptación en la fe. Pero la ↗verdad auténtica no puede contradecir a la verdad. La doctrina de la doble verdad lleva a negar a los dogmas el carácter de genuina verdad y a concederles sólo el valor de una representación simbólica. — DE VRIES.

b) CH. PESCH, *Glaube, Dogmen und geschichtliche Tatsachen*, 1908; A. GISLER, *Der Modernismus*, [4]1913; [CARD. MERCIER, *Le modernisme*, 1909; J. RIVIÈRE, *Le modernisme dans l'Église. Études d'histoire religieuse contemporaine*, 1929]; *d)* W. BETZENDÖRFER, *Die Lehre von der doppelten Wahrheit im Abendland*, 1924; M. GRABMANN, *Der lateinische Averroismus im 13. Jahrhundert und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung*, 1931; [P. MANDONNET, *Siger de Brabant, et l'averroïsme latin au XIII[e] siècle*, 2 vols., [2]1908-1911; E. GILSON, *La doctrine de la double vérité*, en *Études de philosophie médiévale*, París 1922].

Verdades fundamentales. Desde *Balmes*, entiéndense por tales ciertas verdades que, según el parecer de varios escolásticos, deben suponerse sin justificación crítica en toda investigación gnoseológica. Suelen admitirse tres: el principio de contradicción *(primum principium)*, la existencia del yo que investiga *(primum factum)* y la capacidad de la razón para la verdad *(prima conditio)*. — Las citadas verdades no son ciertamente susceptibles de una ↗demostración propiamente dicha ni la necesitan; pero no pueden substraerse a la reflexión crítica ni a la justificación (↗Escepticismo). ↗[262]. — SANTELER.

J. BALMES, *Filosofía fundamental*, t. I, l. 1, c. 34; MERCIER, *Criteriología* (trad. esp.), 2 vols., 1936; J. DE VRIES, *Denken und Sein*, 1937 [trad. esp.: *Pensar y ser*, [2]1953]; [J. ROIG GIRONELLA, *El sentido íntimo de la criteriología balmesiana*, en «Pensamiento» 4 (1948) pp. 405-431].

Vida significa (1) ante todo, como *actividad vital*, una ↗acción interna, «hacia dentro» *(actio immanens)*, en oposición a la acción externa, «hacia fuera» *(actio transiens)*, dirigida únicamente a producir o modificar otras cosas, cual la poseen también los seres inanimados. Donde la actividad vital no viene dada con la esencia, sino que es repercusión, ya intensa,

ya lánguida, de fuerzas que por sí denotan sólo virtud para obrar (↗ Potencia), la potencia para la acción inmanente se denomina también vida (2). La vida (1) se manifiesta en la naturaleza exterior en el brotar, crecer, verdear, florecer, fructificar de las plantas; en el crecer, multiplicarse y moverse de los animales, y en el desarrollo de las especies que rebasa los organismos individuales, produciendo siempre nuevas formas a lo largo de los siglos. Vista desde el interior, la vida se nos aparece en las ↗ vivencias propias, en el consciente ver, sentir, apetecer, cuya fuerza ciertamente depende del vigor y energía de los órganos corporales. En ambos casos la vida se presenta como un devenir continuo y un desplegarse de dentro afuera inagotablemente multiforme, en oposición a la rigidez y uniformidad de los cuerpos sin vida, especialmente de las máquinas.

Por eso es comprensible hast cierto punto que a la filosofía de la vida (↗ Vida [Filosofía de la]) ésta se le aparezca a modo de una fuerza misteriosa y creadora que desde los tiempos primitivos inunda el universo, fuerza que, como esencialmente ↗ irracional, se sustrae a la determinación conceptual, y que en todo caso se contrapone como devenir constante a la inmutabilidad del ser. El ↗ espíritu es concebido entonces como la última fase evolutiva de la vida ligada al cuerpo o como enemigo de ella que la violenta con su rígido concebir y sólo es apto para ordenar de manera uniforme y mecánica.

Y, no obstante, esta concepción se basa en graves errores. Ciertamente, la vida vegetativa de las plantas, precisamente por ser una acción inmanente (interna, «hacia dentro»), posee ya una esencial superioridad sobre la acción mecánica de los cuerpos inorgánicos; pero su «interioridad» (inmanencia) depende del acarreo de materia desde el exterior (alimento) y en la generación apunta también, en último término, a producir otros seres vivientes; su riqueza se limita en cualquier especie a posibilidades de cambiar estrechamente circunscritas, su fuerza se agota, marchitándose y muriendo. A parecidas limitaciones está sometida, asimismo, la vida sensitiva, si bien por la ↗ conciencia que despierta, aunque sordamente, aventaja de modo esencial en «interioridad» (inmanencia) a la mera vida vegetativa. Pero, comparada con la «interioridad» del espíritu exento de materia, toda vida vegetativo-sensitiva, por ser orgánica, es decir, por estar vinculada a órganos corporales, ha de calificarse justa y cabalmente de «exteriorizada», puesto que se da siempre en un exterior espacio-temporal. Frente a la riqueza de la vida del espíritu, cual se manifiesta en las múltiples formas interiores y exteriores de la ↗ cultura humana, la vida orgánica no sólo en el individuo, sino también en el conjunto de la naturaleza, es asimismo, a pesar de su abundancia, una vida indigente, mezquina. La apariencia contraria sólo pudo nacer de que, conforme a la mentalidad de un árido ↗ racionalismo, se conocía al espíritu únicamente como entendimiento calculador y esquematizante, pasándose por alto, en cambio, su profundidad esencial, su amplitud que abarca todo ser, su receptividad valoral abierta a todo bien, su autodeterminación frente a todo valor limitado y, principalmente, su inmortalidad. Sin embargo, toda nuestra vida espiritual, como en

general toda vida creada, es *automovimiento*, o sea, acción inmanente que conduce a una modificación, a un perfeccionamiento del propio ser; la inmutabilidad aparece así incompatible con la verdadera vida. Y, no obstante, porque Dios es precisamente la vida misma y, en consecuencia, infinita plenitud vital, debemos concebir la *vida divina* como vida inmutable, no, claro está, a la manera de rígida piedra, sino como acción vital eternamente nueva, que se basta eternamente a sí misma. La necesidad de progreso y, por lo tanto, de modificación propia de nuestro vivir descansa únicamente en que todavía nos falta algo de la plenitud vital; y, al mismo tiempo, el cambio denota siempre una dependencia de la vida con respecto a fuentes exteriores, un aminoramiento, por lo tanto, de la inmanencia pura de lo vital.

Puesto que la vida vegetal es ya por esencia superior a toda acción de los cuerpos inorgánicos dirigida sólo hacia fuera, no cabe explicarla por las solas fuerzas de la materia, sino que supone un principio (↗Vital [Principio]) de algún modo inmaterial. Por eso tampoco es posible comprender el *origen de la vida* recurriendo a las fuerzas materiales, sino únicamente a una inmediata intervención del Creador de la naturaleza. De manera análoga, los grados esencialmente superiores de lo vital no pueden derivarse causalmente de los que siempre son inferiores, en especial la vida intelectual de la orgánica. — Acerca del sentido de la vida humana, ↗Hombre. — De Vries.

a) Aristóteles, *Del alma* II, 1-2; Santo Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, 4, 11; *Summa theologica*, 1 q. 18 a. 1-2; *b)* D. Mercier, *La définition de la vie*, Lovaina 1898; [del mismo: *Psicología* (trad. esp.), 4 vols., 1940]; H. Driesch-R. Woltereck, *Das Lebensproblem im Lichte der modernen Forschung*, 1931; R. Woltereck, *Grundzüge einer allgemeinen Biologie*, 1932; del mismo: *Ontologie des Lebendigen*, 1940; J. Boyer, *Esquisse d'une définition de la vie*, París 1939; H. Conrad-Martius, *Der Selbstaufbau der Natur*, 1944; E. Schrödinger, *What is Life?*, 1946; [J. Pujiula, *La vida y su evolución filogenética*, [2]1925; del mismo: *Problemas biológicos*, 1941; del mismo: *Citología*, [3]1954 (parte teórica); S. Alvarado, *Biología general*, 2 vols., 1946-1952; F. M. Palmés, *Vida*, en la *Enciclopedia Espasa;* del mismo: *Polizoísmo*, ibid.; J. Muñoz, *¿Cómo nació la vida?*, 1949; P. Leroy, *La théorie cellulaire*, en «Archives de Philosophie» 5 (1927), fasc. 1, pp. 25-55; J. Palacios, *De la física a la biología*, 1946; C. Burdo y otros, *La vie et l'évolution*, en «Archives de Philosophie» 6 (1928) fasc. 1]; *d)* M. Grabmann, *Die Idee des Lebens in der Theologie des hl. Thomas*, 1922; P. G. Hesse, *Der Lebensbegriff bei den Klassikern der Naturforschung*, 1943; ↗Vital (Principio), Vitalismo.

Vida (Filosofía de la). Por filosofía de la vida (1) se entiende en el vivir cotidiano la concepción o sabiduría de la vida que sirve para estructurarla prácticamente. También la ética, en cuanto ciencia de los fines y normas de la vida moral, puede denominarse filosofía de la vida (2). Por esta razón, han recibido preferentemente el nombre de filosofía de la vida (3) aquellos sistemas filosóficos que conceden un lugar dominante a la ética práctica y a la concepción de la vida, v.gr., el ↗estoicismo y el ↗epicureísmo.

De las citadas variedades de la filosofía de la vida que toman a ésta en acepción equivalente a lo práctico, a lo ético, ha de distinguirse la filosofía de la vida (4) que entra en escena a fines del siglo pasado con la pretensión de

hacer prevalecer también en la esfera teorética el concepto de vida. Había sido preparada por las concepciones de lo vital propias de *Goethe* y del romanticismo, pero la hicieron surgir el predominio de la ciencia natural mecanicista y el progreso técnico del siglo XIX. Sin embargo, la corriente contraria a ellos, denominada filosofía de la vida, no posee naturaleza unitaria. Por lo general, el verdadero fundamento y contenido de la realidad se pone en la «vida» considerada como lo dinámico, lo deveniente, lo que desde dentro impulsa al desarrollo, en oposición a lo estático, lo mecánico, lo conceptualmente acabado. Pero qué deba entenderse más precisamente por vida, es cosa a menudo difícil de determinar. Con Rickert distínguense fundamentalmente dos direcciones que con frecuencia se entrecruzan. Una de ellas concibe la vida en sentido predominantemente biológico, extendiendo a todo lo real las categorías sacadas de dicha esfera. Cabe hablar, entonces, de ↗biologismo. La otra refiere con preferencia el concepto de vida a la vivencia, es decir, al «vivir» interior, que no es jamás mero conocimiento, y mucho menos escueto conocimiento científico abstracto, sino el juego entero de todas las fuerzas del espíritu, fluir continuo, que no puede expresar de manera cumplida ningún concepto «rígido». La cultura en su integridad es interpretada, «comprendida» desde este interno vivir (↗Ciencias del espíritu, Comprender).

La locución «filosofía de la vida» se encuentra ya en *Fr. Schlegel* (1827), que señala una desviación con respecto a Hegel y aplica el término a la experiencia interna de lo vital. Igual dirección siguen los trabajos de *Kierkegaard* que han influido tanto en la ↗teología dialéctica como en la filosofía existencial (↗Existencial [Filosofía]). Máxima repercusión tuvo la crítica de la cultura formulada por Nietzsche, que contraponía rudamente el vivir y la vivencia al ser y al conocer. El bien supremo es la plenitud y fuerza de la vida, tal como encuentra expresión perfecta en el «superhombre». El conocimiento ha de servir a la vida. La cuestión acerca de su verdad o falsedad carece de importancia; lo decisivo es únicamente si fomenta la vida (↗Pragmatismo). Afines a estas ideas, pero trasladadas de lo individual a lo racial-nacional, son las concepciones de la *filosofía de las razas (Gobineau, H. St. Chamberlain, Rosenberg):* la raza es no sólo un complejo de caracteres exteriores, sino la manifestación del alma (del alma racial); y el alma es la cara interna de la raza. Ésta constituye la realidad última y el valor supremo accesible a nuestro pensamiento e investigación. Desde ella han de comprenderse y valorarse cultura, arte, ciencia, religión e historia (Rosenberg). No existe una medida suprarracial (↗Relativismo). — En Francia y más allá de sus fronteras, *Bergson* influyó en el sentido de la filosofía de la vida por sus doctrinas del *élan vital*, impulso vital, y de la *évolution créatrice*, evolución creadora, que, en una primera fase, se eleva a instinto animal y, en otra segunda, a inteligencia humana. Ésta crea las comunidades humanas y una moral vinculada a la sociedad. Por encima de ella, el impulso vital se remonta en las figuras proféticas de la religión dinámica a la mística religiosa, creando una moral que une a la humanidad entera.

El pensar conceptualmente fragmentante sirve, es verdad, al dominio técnico de la naturaleza; sin embargo, una comprensión más profunda de la realidad sólo resulta posible a la «intuición», la cual, para expresarla, debe utilizar «conceptos» flexibles, interpenetrables, plásticos.

Es incontestable que la filosofía de la vida actuó vigorosamente contra muchos abusos de una cultura racionalista y mecanicista. Pero es igualmente cierto que se excedió en su crítica. El problema no se plantea entre ↗ser o ↗devenir, sino que resulta necesaria una profundización de conceptos que haga justicia a ambos. Es cierto que toda realidad tiene sus raíces en Dios, ↗Vida absoluta; pero de ello no se sigue que lo vivo y lo no viviente sean una misma cosa. La policromía de lo concreto y el cambio continuo se le escapan, ciertamente, al mero concepto. Pero éste, en cambio, penetra hasta una profundidad sustentadora también de lo multicolor y de la mutación y se une con la experiencia concreta para explicarlos. ↗Raciocinio, Intelectualismo, Intuicionismo. — ↗[195, 216, 218, 222]. — Brugger.

a) H. Bergson, obras, ↗[219]; *b)* J. Hommes, *Lebens und Bildungsphilosophie als völkische und katholische Aufgabe*, 1934; H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, [2]1922; G. Wolff, *Leben und Erkennen*, 1933; *d)* A. Combris, *La philosophie des races du comte de Gobineau et sa portée actuelle*, París 1938; O. F. Bollnow, *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, 1936; Ph. Lersch, *Lebensphilosophie der Gegenwart*, 1932; E. Ott, *H. Bergson, der Philosoph moderner Religion*, 1914; R. Ingarden, *Intuition und Intellekt bei H. Bergson*, en «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» 5 (1922); G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, [2]1931; varios autores, *Bergson et bergsonisme*, en «Archives de Philosophie» 17 (1947) fasc. 1, pp. 1-171; [J. Ortega y Gasset, *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, en «Revista de Occidente» XLII (1933) y XLIII (1934) (reeditado en *Teoría de Andalucía y otros ensayos*, 1942); E. Pucciarelli, *Introducción a la filosofía de Dilthey*, 1937 (Publicaciones de la Universidad de La Plata XX, n.° 10); E. Imaz, *El pensamiento de Dilthey*, 1946; L. Martínez Gómez, *Los tipos de «Weltanschauung» de G. Dilthey* en «Pensamiento» [8](1952) pp. 5-29; J. Chevalier, *Bergson*, París [10]1935; J. Maritain, *De Bergson a Santo Tomás de Aquino* (trad. esp.), 1946; D. Martins, *Bergson*, Madrid 1943]; *e)* A. Messer, *Lebensphilosophie*, 1931. Sobre la filosofía de la vida (1); P. Lippert, *Von Christentum und Lebenskunst*, 1933; T. Pesch, *Christliche Lebensphilosophie*, 1895 y varias ediciones; F. Sawicki, *Der Sinn des Lebens*. 1913; A. M. Weiss, *Lebensweisheit*, [15]1920.

Virtud. El término virtud equivale a capacidad y a aptitud y significa la habilidad, facilidad, disposición para llevar a cabo determinadas acciones adecuadas al hombre. La virtud no es innata; sólo hay disposiciones para ella y se adquiere únicamente con el ejercicio serio y duradero *(ascesis)*. La virtud es una disposición permanente; sin embargo, por la inactividad y el obrar contrario se amortigua o pierde por completo. Su opuesto es el *vicio*, es decir, la disposición para actuar en forma inadecuada. — Hay virtudes del entendimiento y de la voluntad. Las *virtudes del entendimiento* o *dianoéticas* perfeccionan al hombre con relación al conocimiento de la verdad. Respecto a la verdad pura (especulativa) son éstas: *inteligencia*, o habilidad para juzgar; *ciencia*, o aptitud para razonar; *sabiduría*, o capacidad para avanzar hasta los últimos y supremos funda-

mentos de la verdad; respecto a la verdad activa (práctica) se cuentan las siguientes: *prudencia*, o disposición para resolver rectamente en orden a determinada acción particular; «*arte*», o habilidad para la creación exterior. Las virtudes intelectuales por sí solas no hacen al hombre moralmente bueno, excepción hecha de la prudencia moral (↗Virtudes cardinales). — La esencia de las *virtudes de la voluntad* o *morales* consiste en una disposición permanente y firme de la voluntad para seguir lo que la razón presenta como justo. Es la virtud en sentido estricto y confiere al hombre bondad moral y perfección. Su sujeto inmediato y propio es la voluntad, porque sólo ella es libre y la libertad pertenece a la esencia de la acción moral. El entendimiento y la facultad apetitiva sensitiva sólo pueden ser sujetos de la virtud en cuanto están influidos por la voluntad. Las virtudes de la voluntad están íntimamente enlazadas entre sí y forman un conjunto cerrado. En estado perfecto no pueden dejar de existir todas simultáneamente, puesto que la prudencia, si se da en medida realmente perfecta, debe gobernar la actividad libre entera del hombre.

En el obrar virtuoso se encuentra la perfección esencial acabada a que el hombre, de acuerdo con la voluntad del Creador, debe tender. De ahí que haya obligación moral de aspirar a la virtud universal. — Virtud no significa *carencia de pasiones*, pues éstas no le son contrarias si la prudencia las mantiene dentro de los límites pertinentes y las coloca en su justo lugar. Puesto que la virtud únicamente puede adquirirse con el ejercicio e impulsa a la acción, hay entre ella y el *activismo* ordenado un estrecho parentesco, oponiéndose ambos a la irresoluta *pasividad*. Como que la virtud es la verdadera perfección del hombre, no puede existir sin ella verdadera *alegría*, es decir, satisfacción de la voluntad en el bien alcanzado. — ↗Virtudes cardinales, Pasión, Moralidad. — KLEINHAPPL.

b) M. WITTMANN, *Die Ethik des Aristoteles*, 1920, pp. 43-245; del mismo: *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin*, 1933, pp. 217-317; J. PIEPER, *Über das christliche Menschenbild*, 1936; R. HOFMANN, *Die heroische Tugend*, 1933; M. SCHELER, *Zur Rehabilitierung der Tugend*, en *Vom Umsturz der Werte* I, 1919; [A. D. SERTILLANGES, *La philosophie morale de S. Thomas d'Aquin*, París 1916; O. N. DERISI, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, [2]1951; J. LECLERQ, *La philosophie morale de Saint Thomas devant la pensée contemporaine*, Lovaina 1955]; *c)* W. JANKÉLÉVITCH, *Traité des vertus*, 1949.

Virtudes cardinales. Reciben este nombre (del latino *cardo* = quicio) porque toda la vida moral gira en torno a ellas, como la puerta alrededor de su quicio. Se llaman *virtudes fundamentales* por constituir el supuesto necesario de toda otra virtud. También se las denomina *virtudes principales* o *capitales* porque apuntan a lo más importante y difícil en la esfera moral, estando las demás, como *virtudes accesorias*, en relación de subordinación y vasallaje respecto a ellas. — Desde la Antigüedad se enumeran cuatro virtudes cardinales: prudencia, ↗justicia, fortaleza y templanza.

La *prudencia* es aquella virtud que capacita al entendimiento para reflexionar sobre los medios y caminos conducentes al fin último (Dios), juzgar y establecer el obrar racional y prescribirlo en cada caso particular. La virtud de la

prudencia ha de distinguirse cuidadosamente de la prudencia en los negocios que puede actuar también de manera inmoral. La prudencia es una ↗ virtud intelectual y, como tal, no realiza ella misma las acciones morales. Sin embargo, es virtud moral porque exige y determina la rectitud del desear, querer y obrar. La prudencia guía la voluntad; pero, en cambio, depende de ésta por lo que respecta a su existencia. Esto significa que si la voluntad no está dirigida, en general, hacia el bien moral, torcerá el juicio del entendimiento conforme a su inclinación. La prudencia incluye dos especies: prudencia para dirigirse a sí mismo y prudencia para conducir a los demás. Afines a la prudencia son la reflexión, es decir, la disposición para descubrir los medios; la inteligencia o habilidad para resolver con claridad y seguridad en los casos particulares; el juicio superior, o sea la aptitud para encontrar lo justo en casos difíciles.

La *fortaleza* o *valentía* consiste en la disposición para, conforme a razón, es decir, en atención a bienes más altos, arrostrar peligros, sobrellevar males y no retroceder ni ante la muerte *(heroísmo)*. La fortaleza vence el *miedo*, que se arredra ante el mal inminente y refrena la *audacia* que desafía el riesgo y la muerte saliéndoles al encuentro; reprime la tristeza y prefiere la virtud a la vida corporal. La fortaleza se ejercita en el ataque y en la perseverancia hasta el fin. Virtudes auxiliares suyas son: la *paciencia*, o constancia en soportar las adversidades; la *generosidad*, o sea, la energía y decisión en el ataque valeroso, especialmente con peligro de muerte. Afines a la fortaleza son: la *confianza* justa en sí mismo ante los riesgos que se acercan; la *munificencia*, es decir, la prontitud para sacrificar sus bienes en aras de fines buenos; la *tenacidad*, o firmeza frente a las dificultades exteriores, y la *constancia*, o sea, el mantenerse firme ante las resistencias interiores.

La *templanza* perfecciona la potencia apetitiva sensible conteniendo el deseo de placer sensitivo dentro de los límites de la razón. El placer sensible, ligado a muchas actividades, no es reprobable en sí, sino que sirve para estimular al hombre a acciones necesarias para la conservación del individuo y de la especie. Por eso no debe buscarse de modo excesivo y contrario al fin. Especies de la templanza son: la *moderación* en el comer; la *sobriedad* en la bebida y la *castidad* en lo concerniente al placer sexual. Como virtudes auxiliares citaremos el decoro y el sentimiento del honor. Tienen parentesco con la templanza la *negación o dominio de sí mismo*, o sea, la voluntad de no dejarse desviar del bien ni aun por las más violentas excitaciones del deseo; la *humildad* (↗ Honra), o moderación en la tendencia a distinguirse; la *mansedumbre*, es decir, la voluntad de refrenar la ira; la *clemencia*, que se ejercita en la indulgencia al castigar, y la *modestia*, que regula el continente exterior.

La templanza y la fortaleza convienen en que ambas evitan las faltas contrarias y mantienen el justo medio, como la prudencia lo prescribe. ↗ Virtud, Justicia. — KLEINHAPPL.

a) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica* 1, 2 q. 61; 2, 2 q. 46 ss; *Quaestiones disputatae de virtutibus cardinalibus*; *b)* A. LEHMEN, *Lehrbuch der Moralphilosophie*, 1930; M. WITTMANN, *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin*, 1933, pp. 287-317; TH. STEINBÜCHEL,

Die philosophischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre, [2]1939; J. PIEPER, *Über das christliche Menschenbild*, 1936; del mismo: *Traktat über die Kardinaltugenden*, 1937; del mismo: *Vom Sinn der Tapferkeit*, [3]1938; del mismo: *Zucht und Mass*, 1939; [A. D. SERTILLANGES, *La philosophie morale de S. Thomas d'Aquin*, París 1916; J. LECLERQ, *La philosophie morale de S. Thomas devant la pensée contemporaine*, Lovaina 1955]; *c)* N. HARTMANN, *Ethik*, [2]1935, pp. 379-407; *e)* V. KOLB, *Kurzer Abriss der Tugendlehre nach Thomas von Aquin*, 1922.

Vital (Principio). Es el fundamento substancial originario de las leyes que caracterizan a los ↗organismos frente a todo lo inorgánico. Siguiendo a *Aristóteles*, la filosofía vitalista de la naturaleza denomina *entelequia* a este principio supramaterial que lleva teleológicamente a realización la totalidad orgánica. La entelequia puede concebirse desde varios puntos de vista: (1) como principio del plan típico específico o ↗idea que toma cuerpo en la materia y se manifiesta en ella *(logos específico)*; (2) como ↗forma esencial (*μορφή*) que, junto con la materia, constituye ontológicamente el ser viviente (↗Hilemorfismo); (3) como núcleo y fundamento (↗acto primero) de toda animación, por lo cual se le da también el nombre de ↗alma (que no implica necesariamente la conciencia). — Según sea el modo de entender la unión del principio vital con la materia, éste vendrá concebido como una substancia completa en sí misma *(forma assistens: forma «asistente»)* que se une al componente material sólo en la esfera de la acción, sin procurar, por tanto, una unidad fundada en la esencia; o se le tendrá por algo substancialmente incompleto que sólo por la unión informante (es decir, comunicadora del ser) con la materia, también substancialmente incompleta, pasa a constituir el todo (↗Totalidad) natural y viviente. — La prueba de la existencia de un principio vital en los organismos la da el ↗vitalismo. La interpretación filosófica correcta de numerosos experimentos y observaciones *(Driesch, Spemann* y otros) mostró que «una teoría mecánica de la vida», o sea, el automatismo de cualquier sistema físico-químico no puede explicar el carácter de totalidad que fundamentalmente posee el organismo. Dicho carácter se manifiesta en el desarrollo encaminado a formar un organismo completo. Esta formación se realiza aun partiendo de un fragmento de embrión (si se trata de un estadio ontogenético inicial) e igualmente se verifica trasplantando células embrionarias. Despréndese de ello también la naturaleza supramaterial del principio vital. En el momento de separar el fragmento del embrión existía únicamente un todo y, por consiguiente, no había de hecho más que un principio de totalidad; basta dividirlo y el organismo se multiplica como un todo. Si el fundamento de la totalidad fuese una estructura puramente corpórea, al modo de una máquina, es decir, si fuese un sistema material diferenciado y extendido por un espacio, tal estructura debiera estar tan íntegra en cada una de las partes como en el todo. Pero esto contradice la naturaleza espacial de una máquina. Existe, pues, en el organismo un principio de totalidad superior a la materia; principio único, ciertamente, en cada organismo, pero potencialmente múltiple, es decir, capaz en lo posible de multiplicarse, en cuanto que puede hacerse múltiple por simple división. Este principio su-

pramaterial de la totalidad orgánica recibe el nombre de *principio vital*. Tampoco el desarrollo embrionario puede estar dirigido únicamente por un sistema mecánico, pues éste debiera, por una parte, permanecer individualmente el mismo, ya que la individualidad se conserva plenamente en el curso del desarrollo, y, al mismo tiempo, debería pasar a ser algo distinto, puesto que los distintos estadios evolutivos que se suceden (v. gr., las fases en la metamorfosis de los insectos) exigirían continuamente otras máquinas como causas de ellos. Y tal tipo de máquina es imposible. A la misma conclusión llevan los hechos de la reproducción, herencia, regulación y regeneración, así como el comportamiento teleológico de los órganos, que no obedece simplemente a una mera suma de circunstancias excitantes, sino que se da en virtud del contenido significativo de una situación biológica. — HAAS.

a) ↗Alma, Forma, Hilemorfismo, Vida; *b)* H. ANDRÉ, *Urbild und Ursache in der Biologie*, 1931; H. CONRAD-MARTIUS, *Der Selbstaufbau der Natur*, 1944; del mismo: *Bios und Psyche*, 1949; H. DRIESCH, *The science and the philosophy of the organism* (Gifford Lectures), 1908 [trad. alem. por su mismo autor: *Philosophie des Organischen*, [2]1928 (existe trad. franc.)]; del mismo: *Die Maschine und der Organismus*, 1935; DRIESCH-WOLTERECK, *Das Lebensproblem im Lichte der modernen Forschung*, 1931; J. MARITAIN, *Philosophie de l'organisme*, en «Revue Thomiste», 1937; R. SCHUBERT-SOLDERN, *Philosophie des Lebendigen*, 1951; H. SPEMANN, *Experimentelle Beiträge zu einer Theorie der Entwicklung*, 1936; A. WENZL, *Metaphysik der Biologie von heute*, [2]1951; del mismo: *Materie und Leben*, 1949; del mismo: *Hans Driesch's Persönlichkeit und Bedeutung für Biologie und Philosophie von heute*, 1951; G. WOLFF, *Leben und Erkennen*, 1933; R. WOLTERECK, *Ontologie des Lebendigen*, 1940; [L. MÉLIZAN, *Le principe vital et la philosophie traditionnelle*, en «Revue thomiste» (1912) pp. 321-334; M. ABELOOS, *La regéneration et les problèmes de la morphogenèse*, París 1932; J. PUJIULA, *La vida y su evolución filogenética*, [2]1925; R. COLLIN, *Physique et métaphysique de la vie*, 1925; D. MERCIER, *Psicología* (trad. esp.), 4 vols., 1940; T. V. MOORE, *Conferencias de psicología dinámica*, 1948, pp. 353-377; F. M. PALMÉS, *Vitalismo*, en *Enciclopedia Espasa*]; *c)* TH. BALLAUFF, *Das Problem des Lebendigen*, 1949; L. VON BERTALANFFY, *Das biologische Weltbild* I, 1949; del mismo: *Theoretische Biologie* II, [2]1951; M. HARTMANN, *Die philosophischen Grundlagen der Naturwissenschaften*, 1948; N. HARTMANN, *Philosophie der Natur*, 1950; P. JORDAN, *Die Physik und das Geheimnis des Lebens*, [6]1947; J. SCHULTZ, *Die Maschinentheorie des Lebens*, [2]1929; *d)* E. DITZ, *Julius Schulz' «Maschinentheorie des Lebens»*, 1935; H. DRIESCH, *Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre*, 1905; del mismo: *Metaphysik der Natur*, 1927.

Vitalismo es aquella teoría científico-filosófica sobre la interna constitución de los vivientes orgánicos que ve una diferencia esencial entre ellos y los seres inorgánicos, la cual no permite reducir los unos a los otros, y admite en el ↗ organismo un sujeto substancial propio de la ↗ vida orgánica. La diferencia esencial entre *orgánico* e *inorgánico* se infiere de la oposición entre lo viviente (vegetal-animal-hombre) y lo no viviente. Por de pronto, prescindimos de formas especiales (sensitiva y racional) de la vida. Desde un punto de vista puramente descriptivo, la citada oposición reside en los siguientes caracteres esenciales: 1.º El organismo es un todo material internamente individualizado y dotado de una actividad total, es decir, los diversos cuerpos físico-químicos y sistemas de cuerpos (órganos) se complementan para constituir un individuo único

y sus funciones parciales para dar lugar a efectos totales: nutrición, autoconservación, reproducción. Por el contrario, los sistemas materiales inorgánicos (incluso los cristales) son una pluralidad, uniéndose para constituir una colectividad mecánicamente dispuesta; pero no una totalidad. La formación y la disgregación en las colectividades inorgánicas pueden a menudo repetirse a voluntad con el mismo sistema; el individuo orgánico perece una sola vez con la muerte no pudiendo ser recompuesto a partir de las mismas o de otras materias. Todo organismo es irrepetible. — 2.º Todo organismo (aun los unicelulares) nace de organismos ya existentes por evolución germinal; incluso la multiplicación mediante la llamada división de los seres unicelulares es una evolución. Los gérmenes (sexuales, asexuales y vegetativos, como bulbos, tubérculos, retoños) son ya organismos enteros, pero en forma potencial, inacabada. Su estado perfecto se produce a través de un proceso de desarrollo (↗ Evolución) irreiterable para cada individuo. Nada hay en lo inorgánico que corresponda a este modo de formación; los llamados gérmenes de los cristales son ya pequeños cristales acabados y se originan por mera adición exterior.

El *vitalismo en sentido propio* explica el acontecer autónomo de la vida orgánica, es decir, no reducible a cuerpos y fuerzas inorgánicas, por un factor natural igualmente autónomo, por un sujeto substancial e inmaterial, que recibe los nombres de principio vital (↗ Vital [Principio]), entelequia *(Driesch)*, forma esencial o alma (escolásticos). Las teorías que únicamente admiten fuerzas especiales propias y exclusivas de los organismos, como la *«fuerza vital»* de los antiguos fisiólogos *(Joh. Müller* y otros), *«dominantes» (Reinke)*, *«condiciones orgánicas sistematizadoras»*, etc., sin sujeto substancial correspondiente, sólo pueden atribuirse al *vitalismo* tomado *en sentido lato.* — La irreducibilidad de la vida orgánica a fuerzas inorgánicas se muestra en estos efectivos caracteres opuestos: de un lado, totalidad interna individual y evolución a partir de gérmenes potenciales; de otro, colectividad dispuesta mecánicamente y ausencia de proceso evolutivo. Sin embargo, para la autonomía de los fenómenos de la vida son decisivos los experimentos de Driesch y otros, que a la vez informan sobre la esencia peculiar del principio vital. — ↗ Vital [Principio]. ↗ [187]. — FRANK.

b) H. DRIESCH, *Der Vitalismus als Gesetz und Lehre*, ²1922; del mismo: *Was ist Vitalismus?*, 1930; del mismo: *The science and the philosophy of the organism* (Gifford Lectures), 1908 [trad. alem. por su mismo autor: *Philosophie des Organischen*, ⁴1928 (existe trad. franc.)]; DRIESCH-WOLTERECK, *Das Lebensproblem im Lichte der modernen Forschung*, 1931; B. DÜRCKEN, *Das Hauptproblem der Biologie*, ²1925; R. WOLTERECK, *Ontologie des Lebendigen*, 1940; R. SCHUBERT-SOLDERN, *Philosophie des Lebendigen*, 1951; *d)* E. DITZ, *Julius Schulz' «Maschinentheorie des Lebens»* 1935; [J. PUJIULA, *La vida y su evolución filogenética*, ²1925; R. COLLIN, *Physique et métaphysique de la vie*, 1925; L. BOULE, *Étude des fondements cytologiques du vitalisme*, París 1939; D. MERCIER, *Psicología* (trad. esp.), 4 vols., 1940; F. M. PALMÉS, *Vitalismo*, en *Enciclopedia Espasa;* T. DE CASTRO, *Vitalismo*, 1944; J. MUÑOZ, *¿Cómo nació la vida?*, 1949]. — ↗ Vital (Principio).

Vivencia. Tomando el término en sentido amplio (1), de acuerdo con la acepción que ha adquirido

carta de ciudadanía en la psicología empírica, llámase vivencia todo hecho de ↗ conciencia, en tanto que su sujeto se aprehende a sí mismo (refleja o no reflejamente) como encontrándose en una determinada situación psíquica. La capacidad para tener vivencias en esta acepción distingue al hombre y al animal de la planta, que vive sin «vivir» su vida.

La vivencia en sentido estricto y relevante (2) es exclusivamente propia del hombre. Puede caracterizarse como una actitud total valorativa «del alma entera», con la unidad, profusión y profundidad de sus disposiciones espirituales, ante la plenitud de sentido y de valor que, con anterioridad a toda reflexión, resplandece de modo concreto en un ser objetivo.

Cediendo a una consideración parcial, muchas veces esta vivencia, este «vivir por excelencia», se contrapone, como estado puramente emocional y pasivo, a la actitud intelectual y activa. Sin embargo, no hay auténtica vivencia sin pensamiento. Evidentemente, difiere de la reflexión racional, discursiva y abstracta, porque en el momento del «vivir» intenso el valor objetivo es aprehendido de manera concreta y desprovista de reflexión. Pero difiere también (por la relación con el valor) de la mera hambre de sensaciones, así como (por la peculiaridad y vital fuerza operativa de la vivencia de seriedad) del sentimentalismo blando y del vago estado de ánimo. No siempre es tampoco un estado puramente pasivo; por el contrario, con frecuencia se une, incluso estrechamente, a un activo tender hacia una meta, a una activa voluntad de plasmación, a un activo estar tenso para la acción. Según que en la vivencia total resalten con mayor intensidad los aspectos emocionales, intelectuales o de fantasía, la vivencia resultará más receptiva o productiva, más sintética o más orientada hacia los contrastes; y según se dirija predominantemente a lo formal o al contenido del objeto valioso, cabrá distinguir diversos *tipos de vivencia*. La verdadera vivencia requiere cierta elasticidad psíquico-somática, recogimiento del alma, madurez de desarrollo y capacidad para ser «interrogado» por «valores»; de suerte que no sólo son un obstáculo para ella la mera hambre de sensaciones, la actitud crítico-cínica y muchas formas de debilidad psicopática, sino que, por lo general, una vivencia profunda no se presenta antes de la adolescencia más que en formas precursoras e inmaturas.

El observar y cuidar en su peculiaridad, en sus posibilidades de desarrollo y degeneración, las formas tempranas de vivencia intensa y genuina, es de la máxima trascendencia, tanto para comprender mejor al niño y al joven como para fomentar su progreso espiritual, contándose entre las tareas capitales de la educación la de capacitar para una vigorosa vivencia del valor. — WILLWOLL.

CH. BÜHLER, *Seelenleben der Jugendlichen*, [6]1929 [trad. esp.: *La vida psíquica del adolescente*, [3]1950]; W. GRUEHN, *Das Werterlebnis*, 1924; J. ENGERT, *Erlebnis und Erlebnispädagogik*, en el *Lexikon der Pädagogik der Gegenwart* (edit. por J. Spieler), 1930; J. RUDIN, *Der Erlebnisdrang, seine psychologischen Grundlagen und pädagogische Auswertung*, Lucerna 1942 (con un profundísimo análisis fenomenológico y el examen crítico de copiosa bibliografía); H. W. GRUHLE, *Verstehende Psychologie*, 1948.

Voluntad. Conocer y querer son los modos fundamentales de la ac-

tividad espiritual. Así como la ↗ acción no es necesariamente mutación ni el conocimiento intelectual pensar discursivo, así tampoco el querer indica necesariamente tendencia a un bien que ha de adquirirse o realizarse. Su acto fundamental lo constituye la afirmación de un valor, o sea, el *amor*. Por eso es también voluntad la efectuación espiritual no tendencial del valor infinito (↗ Dios [Voluntad de]). El objeto que caracteriza a la *voluntad en general* es el ↗ valor en general, o el bien en cuanto tal. La voluntad aparece como ↗ apetito sólo donde el bien no se identifica con la voluntad o donde no está originariamente ligado a ella. Por eso la *voluntad humana* puede ser considerada como la facultad espiritual que el hombre posee de afirmar o tender a los valores intelectualmente conocidos. Su objeto característico es el de la voluntad en general: el ser como valor, pero presentado según el modo particular del conocimiento y del ↗ entendimiento humanos. Mientras el apetito sensitivo (↗ Tendencia) está restringido al angosto dominio sensorial, la voluntad tiene un ilimitado dominio objetivo. En efecto, puede dirigirse sólo a lo que de alguna manera aparece como bueno, pero también a todo lo que posea esta cualidad, lo cual constituye la esfera ilimitada del ente en general, porque todo ser es de alguna manera valioso.

Como causa final que actúa por mediación del conocimiento intelectual, la bondad atractiva del objeto es a la vez *motivo de la voluntad*. El querer está así anclado inmediatamente en el motivo conocido, pero mediatamente en todo lo que de parte de las diversas disposiciones y «capas» del alma coopera a la constitución de los juicios de valor. Es decir, al conjunto de la vivencia valoral contribuyen también todos los estados afectivos anímicos, como la disposición de ánimo y el temperamento, las bases sensoriales del pensamiento, el carácter, el tipo de personalidad y la abundancia de complejos inconscientes. La vivencia del valor provoca los primeros movimientos de la voluntad, los cuales pueden, por su parte, repercutir asimismo sobre la ulterior configuración de la vivencia del motivo. Sin embargo, dentro de ciertos límites, la orientación última de la voluntad en las luchas suscitadas por los motivos es un acto voluntario libre (↗ Libertad de la voluntad).

El objeto del querer, que por su bondad debe ser pretendido, ha de estar sintonizado hasta cierto punto con la perfección ontológica del sujeto apetente. Cuando se trata de conseguir con seriedad el fin, el objeto no puede aparecer al sujeto como irrealizable en tal momento y lugar, porque la voluntad no puede querer seriamente lo imposible ni, en general, el mal por el mal. — Sobre la base de innumerables experiencias, se distingue un querer enérgico y otro débil. Discútese, no obstante, si la «voluntad» (como facultad particular) es internamente, ontológicamente, fuerte o débil y si es vigorizable con el «ejercicio». Buenas razones hablan en favor de que el sentido de los llamados «ejercicios de voluntad» no consiste en un acrecentamiento interno ontológico de la *fuerza de voluntad*, sino en la creación de una constelación anímica total de ↗ complejos en la cual determinados valores objetivos son vividos subjetivamente como valores superiores con mayor facilidad, se contraponen al querer corres-

pondiente menos obstáculos interiores psíquicos y los hábitos favorables hacen más fácil que el querer se imponga en el conjunto del alma (véase la teoría de la voluntad de *Lindworsky*). — La voluntad como poder apetitivo espiritual brota del conocimiento intelectual y abraza fines intelectualmente aprehendidos. Por eso no cabe hablar propiamente de querer inconsciente como mero impulso sordo (como se habla de tendencias naturales sensitivas), a menos que se equipare voluntad a ↗apetito. El ver en un querer inconsciente el fondo primitivo absoluto de toda la realidad del mundo (filosofía del inconsciente, *Schopenhauer*, *E. v. Hartmann*) contradice el principio de razón suficiente, porque lo superior (la voluntad espiritual) no puede tener su fundamento en lo inferior (el apetito inconsciente). — WILLWOLL.

K. SCHMID, *Die menschliche Willensfreiheit in ihrem Verhältnis zu den Leidenschaften*, 1925; J. LINDWORSKY, *Der Wille*, ³1923; del mismo: *Willensschule*, ¹²1927 [trad. esp.: *El poder de la voluntad*, ²1943]; A. PFÄNDER, *Phänomenologie des Willens*, ²1930 [trad. esp.: *Fenomenología de la voluntad*, 1931]; [E. B. BARRET, *Motive-force and Motivation Tracks*, Londres 1911; A. MICHOTTE y E. PRÜM, *Etude expérimentale sur le choix volontaire*, en «Archives de Psychologie» 10 (1911) pp. 300-315; TH. V. MOORE, *Conferencias de psicología dinámica*, 1948; D. MERCIER, *Psicología* (trad. esp.), 4 vols., 1940; J. FROBES, *Tratado de psicología empírica y experimental* (trad. esp.), 2 vols., ³1944; J. A. DE LABURU, *El poder de la voluntad en la conducta del hombre*, 1947; A. MARC, *Psychologie réflexive*, 2 vols., París-Bruselas 1948; B. PÉREZ ARGOS, *El determinativo funcional de la voluntad*, en «Pensamiento» 7 (1951) pp. 285-319]; N. ACH, *Willensakt und Temperament*, 1910; del mismo: *Analyse des Willens*, 1935; BOSTROEM, *Störungen des Willens*, en BUMKE, *Handbuch der Geisteskrankheiten*, 1928; H. ROHRACHER, *Theorie des Willens*, 1932 (contra esta obra: J. LINDWORSKY en «Archiv für die gesamte Psychologie» 86 [1932] p. 553 ss); W. HAENSEL, *Beitrag zur Strukturanalyse des Wollens*, 1939; *d)* [H. HEIMSOETH, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental* (trad. esp.), 1928].

Voluntarismo. Califícanse de voluntarismo aquellas direcciones filosóficas que de alguna manera conceden preferencia a la ↗voluntad sobre el entendimiento (↗Intelectualismo). Esto puede realizarse de muy diversos modos. Según el *voluntarismo metafísico*, la realidad, en su verdadero ser y más profundo fondo, es voluntad (*Schopenhauer*, *E. v. Hartmann*). El *voluntarismo psicológico* no va tan lejos, pero asigna a la voluntad la primacía sobre el entendimiento (*Enrique de Gante:* el entendimiento es puramente pasivo; su objeto está subordinado al querer; más moderado es *Duns Escoto:* el entendimiento es causa al servicio del querer, pero la verdad no depende de éste). El voluntarismo psicológico se amplía en la mayoría de los casos hasta hacerse *voluntarismo teológico* (la esencia de la felicidad reside en el amor de Dios; el orden de la naturaleza y, en parte, también el moral, dependen de la voluntad divina). *Lutero* y (con ciertas restricciones) *Ockham* hacen depender de la arbitrariedad de Dios todo el orden ético; según Lutero, Dios es incognoscible porque es voluntad absoluta. Difiere de todas estas formas el *voluntarismo gnoseológico de Kant*, según el cual, a la razón práctica le corresponde el primado sobre la especulativa, porque aquélla nos lleva a convicciones metafísicas que la segunda no alcanza, aunque tampoco las excluye. Como

voluntarismo gnoseológico hay que contar también al ↗ pragmatismo. *Nietzsche* defiende un *voluntarismo ético*, al aparecer en él la voluntad de poder como supremo valor moral. — El voluntarismo confunde las más de las veces querer y actividad. Voluntad (cuando no se equipara al impulso ciego) y entendimiento están, según su naturaleza, en el mismo grado del ser. Se complementan moviendo la voluntad al entendimiento e iluminando éste a la voluntad. En Dios son realmente una sola cosa. — BRUGGER.

Además de los tratados de historia de la filosofía, P. PAULSEN, *Einleitung in die Philosophie*, 1892; U. A. PADOVANI, *A. Schopenhauer. L'ambiente, la vita, le opere*, Milán 1934; *d)* [H. HEIMSOETH, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental* (trad. esp.), 1928].

Yo. El «yo» viene dado en todos los actos intelectuales del hombre como punto unitario de referencia, sustentador o sujeto último y fuente activa de los mismos. Descúbrese primeramente en la implícita *conciencia del yo (autoconciencia)* que acompaña a todos los actos dirigidos a otros objetos, o sea, es inherente a la mirada de nuestro espíritu proyectada hacia lo exterior a nosotros *(conciencia concomitante o directa del yo)*. Es que el espíritu no se pierde nunca enteramente en lo «otro», sino que lo interioriza al recogerlo hacia las profundidades del propio «yo»; el conocimiento intelectual se realiza sólo mediante esta *reditio completa* (Santo Tomás de Aquino), esta perfecta vuelta del espíritu sobre sí mismo. Sobre ella se construye la conciencia desplegada o explícita del yo, la cual sigue a la directa, se inclina sobre el yo antes sólo co-aludido y lo convierte en su único objeto *(conciencia subsiguiente o refleja del yo)*. Ésta posibilita un *autoconocimiento* (o conocimiento del yo) de más dilatado alcance y más profundamente penetrante. Falsamente interpretan la conciencia del yo quienes la reducen al curso de los actos. Pues, en realidad, no concebimos un pensar y un querer suspendidos en el aire, sino un pensante o un volente, es decir, un sujeto determinado por tales actos. Y éste se mantiene el mismo a través del cambio de aquéllos (yo, que ahora escribo, me siento de manera inequívoca exactamente el mismo que tuvo por suyas innumerables vivencias hace tiempo desaparecidas y de las que tal vez debe responder, a pesar de que querría librarse de ellas). Así tenemos conocimiento de la *substancialidad* del yo. Por su calidad de substrato permanente sostiene y causa los actos como determinativos accidentales suyos sin, por su parte, estar reducido a la condición de determinativo de otro ser (↗ Panteísmo).

Con relación al aspecto histórico, debe señalarse que *San Agustín* destacó vigorosamente el yo y la conciencia del mismo. En ella encuentra el punto de partida indubitable para todo afianzamiento de la verdad, pues nadie puede dudar sin que en dicho acto vaya incluida una afirmación cierta de su propia existencia. En la Edad Media este problema pasó a segundo término. *Descartes* fué el primero en renovarlo con su *Cogito, ergo sum* (pienso, luego existo) e influyó decisivamente en toda la época moderna. *Kant* atribuye todo conocimiento al yo ↗ trascendental, es decir, al yo como fundamento que hace posible el saber; pero este yo no coincide

con el yo como cosa en sí inaccesible a nuestro conocer; sólo el yo moral llega a lo en sí. Partiendo de este punto, los idealistas alemanes han conducido a su término lo que corría por las venas de los tiempos modernos: hacen al yo humano absoluto y lo equiparan al divino, con lo cual se convierte en creador. La filosofía existencial (↗ Existencial [Filosofía]) remite al yo a los límites de su finitud, con lo que existe todavía el riesgo de disolver en él todo contenido. Por lo que atañe a la valoración del yo, cabe decir que, por lo general, fué considerado en Occidente como un alto valor; a ello se opuso el pesimismo, sobre todo, *Schopenhauer*, quien, siguiendo el pensamiento indio, tiene como lo más excelso la extinción del yo. Terminológicamente importante es el hecho de que la moderna psicoterapia *(Jung)* distingue el «yo» consciente *(Ich)* del «yo» *(Selbst)* que abarca también el inconsciente (incluso lo divino). — Lotz.

a) San Agustín, *De civitate Dei* xi, 26; *De Trinitate* xv, 21; *De libero arbitrio* ii, 3; *Soliloquia* ii, 1; Santo Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1 a. 9; R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia; b)* A. Willwoll, *Seele und Geist*, 1938 [trad. esp.: *Alma y espíritu*, ²1954]; B. Switalski, *Zur Analyse des Subjektbegriffs*, 1914; J. Nogué, *Essai sur l'activité primitive du moi*, París 1936; S. Strasser, *Le problème de l'âme*, Lovaina 1953]; *c)* R. Descartes, ↗*a)*; K. Oesterreich, *Phänomenologie des Ich*, 1910; A. Drews, *Das Ich als Grundproblem der Metaphysik*, 1897; C. G. Jung, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, 1928 [trad. esp.: *El yo y el inconsciente*, 1950].

Yoga (= tensión). Este vocablo designa de ordinario en la filosofía india (1) todo procedimiento conducente a la intuición mística y al conocimiento supraconceptual. En este sentido el yoga no está restringido a sistema alguno determinado. El yoga clásico de Patañjali (s. v después de J. C.) toma, en general, sus bases filosóficas de la filosofía dualista del Samkhya. El *yogin* (= el que practica el yoga) se propone como finalidad reprimir las funciones de la substancia pensante a fin de conducirlas a algo superior. Sirven de preparación para ello la observancia de una serie de prescripciones éticas, una determinada postura del cuerpo y la regulación de la respiración; pero la práctica fundamental consiste en apartar los sentidos de los objetos, recogimiento, meditación y continua concentración. ↗ [9]. — Brugger.

R. Garbe, *Samkhya und Yoga*, 1896; del mismo: *Die Samkhya-Philosophie*, ²1917; O. Strauss, *Indische Philosophie*, 1925, c. 8; J. W. Hauer, *Der Yoga als Heilsweg*, 1932; [M. Müller, *The Six Systems of Indian Philosophy*, 1899; S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, 2 vols., 1927; P. Masson-Oursel, *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*, 1923; S. Dasgupta, *Yoga philosophy*, Calcuta 1930].

FILOSOFÍA ORIENTAL

INDIA

The Sacred Books of the East; O. STRAUSS, *Indische Philosophie;* (P. MASSON-OURSEL, *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne,* París 1923; S. RADHAKRISHNAN, *Indian Philosophy,* 2 vols., 1927)

1] ***A. ÉPOCA PRIMITIVA:***

Primeros indicios filosóficos en el *Rigveda* (colección de himnos; segundo milenio antes de J. C.). Tendencia a la unidad; se pregunta por el origen del mundo y el Dios desconocido; el poder mágico de los ritos como símbolo de la creación del mundo.

A. HILLEBRANDT, *Lieder des Rigveda* 1913.

En los *Brāhmanas* (interpretaciones de los ritos sacrificiales) se encuentran las *ideas fundamentales* de la filosofía posterior: *Brahmán* (palabra sacrificial mágica que triunfa sobre los mismos dioses; la fuerza del saber ritual como etapa previa a la del saber metafísico; más tarde, el principio primordial del universo). *Ātman* (respiración, el yo). *Renacimiento.*

B. LOS UPANISHADS:

Véase P. DEUSSEN, *Sechzig Upanishads des Veda;* colecciones no sistemáticas de textos; 800-300.

2] **I. UPANISHADS ANTIGUOS:**

Doctrinas esotéricas; hacia el 800 antes de J. C.

Doctrina: El brahmán es el universo y mi alma es brahmán. Lo distinto del brahmán-atman es doloroso. La existencia futura depende de la acción moral *(karma)*. Metempsicosis *(samsara)* determinada por el deseo bueno o malo. Sólo el saber místico acerca del brahmán-atman conduce a la *salvación* = liberación del samsara.

Escritos principales: Brihadāranyaka- y *Chāndogya-Upanishad.*

3] **II. UPANISHADS MODERNOS:**

Ulterior perfeccionamiento de la doctrina de los Upanishads.

Primer grupo: Upanishads en verso: *Kāthaka-*, *Shvetāshvatara-Upanishad* y otros (ideas del sāmkhya ↗ [9] acerca de los grados de

valor de lo real; aplicación de estas ideas al camino hacia lo absoluto: yoga; lo absoluto como Dios supramundano: nuevo teísmo).

Segundo grupo: Upanishads en prosa: *Maitrāyana-Upanishad* y otros (desarrollo ulterior de la filosofía del sāmkhya y del yoga; contraposición del alma individual o elemento-atman al alma universal).

C. SECTAS:

4] I. EL BUDISMO ANTIGUO:

Entre los Upanishads antiguos y modernos; *Digha-Nikaya*, trad. por R. O. Franke, 1913. ↗[10, 11, 20, 23].

a) Buda (cuyo nombre en el mundo era *Gotama;* 560-480 aproximadamente; nacido en el Nepal meridional). Mera doctrina de salvación de carácter antimetafísico (↗ Budismo). Supuestos comunes con los Upanishads: doctrina del renacimiento y aspiración a la liberación.

b) Su exposición más antigua se encuentra en el *Tipitaka* (las tres canastas; extensa colección de escritos en pāli), que consta del *Vinaya-pitaka* (ordenación de la comunidad), el *Sutta-pitaka* (sermones y relatos, entre los que se cuenta el *Dīghanikāya*, «colección de grandes textos», la más antigua forma asequible de la doctrina de Buda) y el *Abidhamma-pitaka* (compendios).

5] II. EL JAINISMO:

Mahāvīra o Jaina (victorioso), reformador de la secta que lleva su nombre (época de Buda). Doctrina de salvación como el budismo, pero con una concepción primitiva realista del karma, que viene pensado a modo de sutil substancia material; se acentúa vigorosamente el *tapas* o ascesis corporal.

6] *D. EL MAHABHARATA:*

Gigantesca epopeya de unos 100.000 versos; los textos filosóficos han de situarse entre el 200 antes de J. C. y el 200 después de J. C. Pertenece a ellos el célebre *Bhagavadgītā* (canto del santo): instrucción poética de base teísta sobre moral y sāmkhya-yoga.

Deussen-Strauss, *Vier philosophische Texte des Mahabharatam.*

Mokshadharmaparvan (capítulo dedicado a la doctrina de la liberación): fragmentos eclécticos de diversa procedencia sobre metafísica, ética, psicología, cosmología.

7] *E. LOS SISTEMAS:*

Nacieron a lo largo de una dilatada evolución; cada uno de ellos cuenta con una amplia literatura; la primera fijación literaria se realiza en los *sutras* (grupos de aforismos), en el siglo I después de J. C.

I. NYAYA-VAISHESHIKA (lógica y singularidad):

Tendencia que defiende un orden realista en el esquema del universo sin atribuirlo a un principio trascendente; doctrina desarrollada de las categorías (nueve substancias, teoría atómica), gnoseología y lógica (percepción, método de definición, teoría del raciocinio, filosofía del lenguaje). Representantes principales: *Prashastapada* (posterior al 400 después de J. C.) y *Gangesha* (siglo XII después de J. C.).

8] II. MIMAMSA (discusión):

Sistema antimetafísico, afín al anterior, nacido de un saber ritual: ateo; pluralidad de almas eternas; realismo del mundo exterior; teoría de las categorías; gnoseología sobre la base de la absoluta autoridad de la palabra eterna del Veda; filosofía del lenguaje. Representantes principales: *Prabhākara* (siglo VII) y *Kumārila* (siglo VIII).

9] III. SAMKHYA Y YOGA: ↗ [3].

a) SAMKHYA: Dualidad del devenir eterno *(prakriti:* la naturaleza creadora eternamente cambiante; lo físico y lo psíquico son sólo aspectos suyos) y el ser eterno *(purusha:* el espíritu inmutable, principio único de la conciencia); salvación por el conocimiento verdadero; la causalidad consiste en la manifestación actual de una cosa ya potencialmente existente; no hay lógica ni gnoseología independientes. Representante principal: *Istvarakrishna:* «Sāmkhyakārikā» (anterior al 560 después de J. C.).

R. GARBE, *Der Mondschein der Samkhya-Wahrheit* (trad.), 1891.

b) YOGA: Para la doctrina: ↗ Yoga. Desviación del sāmkhya por el teísmo (Dios como purusha especial). Representante principal: *Patānjali:* «Yogasutras» (posterior al 450 después de J. C.).

J. H. WOODS, *The Yoga-System of Patanjali* (trad.), Cambridge 1914.

10] IV. EL BUDISMO TARDÍO:

Desarrollado desde el siglo III antes de J. C. al VIII después de J. C. ↗ [4, 20], ↗ Budismo.

a) DOCTRINAS COMUNES: todo es momentáneo (instantes inconexos de actividad); todo es sufrimiento (apartamiento de lo empírico); todo está aislado (sin esencia superior); todo es vacío (insubstancial, vano).

b) DIRECCIONES:

1. *Hinayana* (Pequeño Vehículo), *Theravadins* (adeptos de la doctrina de los más antiguos): ulterior desenvolvimiento del ↗ budismo en estrecho contacto con los antiguos textos del canon pāli, especialmente en Birmania; doctrina de la realidad y cognoscibilidad del mundo exterior.

Escuela de los Sarvāstivādins (seguidores de la doctrina que afirma: todo existe). Se distinguen por admitir la perceptibilidad directa

del mundo exterior. Representante principal: *Vasubandhu* (siglo IV o V después de J. C.).

Escuela de los Sautrāntikas (adeptos de los Sutrantas = Sutras). Les diferencia la afirmación de que el mundo exterior es sólo deducible.

11] 2. *Mahayana* (Gran Vehículo). ↗ Budismo. Las obras están escritas en sánscrito, pero parte de ellas se han conservado únicamente en traducción china o tibetana. Negación del mundo exterior.

Vijnānavāda (doctrina de la realidad exclusiva del espíritu) o *Yogachara* (caminando en el yoga). Aserto diferencial: sólo es real el mundo interior. Representantes principales: *Asanga;* más tarde, también su hermano *Vasubandhu* [↗ 10] y el *Lankāvatārasutra* (siglo VII). En posición intermedia respecto a esta escuela y a los sautrantikas se encuentra *Dharmakīrti:* «Nyāyabindu» (breve manual de lógica): la realidad exterior es ciertamente incognoscible, pero forma el verdadero elemento de la representación construida en lo demás por el pensamiento.

Shunyavāda (doctrina de la vacuidad): Se caracteriza por la negación de los mundos exterior e interior; negación de toda exteriorización de opiniones: todo es nada (vacuidad absoluta). Representante principal: *Nāgārjuna* (siglo II [?] después de J. C.). En el siglo VIII el budismo de la India se convierte en brahmanismo.

M. WALLESER, *Die mittlere Lehre des Nagarjuna* (trad.), 1911.

12] V. **VEDANTA:**

Final del Veda: punto de vista de los seguidores de los Upanishads. Elaboración sistemática de doctrinas antagónicas de los Upanishads bajo el concepto supremo de Brahma (↗ Vedanta [Filosofía del]).

Bādarāyana: «Brahmasutras» (comentado en sentido diverso por los siguientes jefes de escuela).

Gaudapāda (siglo VIII después de J. C.): maestro de Shamkara; monismo riguroso.

SHAMKARA (788-850) formuló el más conocido e influyente sistema del Vedanta; monismo riguroso.

P. DEUSSEN, *Die Sutras des Vedanta* (con comentario de Shamkara), 1887.

RAMANUJA († 1137): reforma del monismo en dirección teísta (el alma y Dios no son idénticos, sino únicamente semejantes).

G. THIBAUT, *The Vedantasutras with the commentary of Ramanuja,* Oxford 1904.

Nimbārka y *Shrinivāsa* (siglo XII): tesis de la diversidad *(bdeda)* y no-diversidad *(abheda:* imposibilidad de la existencia independiente del mundo). Aceptado por muchos vishnuitas y shivaítas.

Madhva (1199-1278): pluralismo terminante.

Vallabha (1479-1531): clara no-dualidad.

13] VI. LA FILOSOFÍA INDIA EN LOS SIGLOS XIX Y XX:

Ramakrishna (1833-1886): místico, representante del *bhakti* (amor de Dios); *Swami Vivekananda*, discípulo del anterior.

Teosofía: ↗ [186].

El brahmo-samaj: movimiento teísta del siglo XIX: *Ram Mohun Roy* (1777-1833); *Debendranāth Tagore* (1818-1905); *Rabindranāth Tagore:* hijo del anterior, poeta y filósofo de la religión; «Sadhana, the Realisation of Life», Londres 1913.

SVI AUROBINDO († 1950): el más importante filósofo moderno de la India; adversario de la doctrina del maya, de Shankara. Obras: *Life divine.*

CHINA

A. FORKE, *Geschichte der alten, mittelalterlichen und neueren chinesischen Philosophie,* 1927-1938; (FUNG-YU-LANG, *A Short Story of Chinese Philosophy,* 1948)

14] *A. CLÁSICOS ANTIGUOS:*

Surgidos paulatinamente en los cargos públicos supremos (LEGGE, *Chinese Classics).*

Yiking: Libro de texto del gran adivino; los 64 hexagramas dieron también ocasión para una interpretación filosófico-natural; dos fuerzas cósmicas opuestas entre sí: *Yin* y *Yang.*

Schuking: Notas históricas; en ellas se encuentra el *Hungfan,* «la gran regla», enumeración de los conceptos fundamentales de la doctrina de la naturaleza y del estado (presupuesto: acción recíproca entre los procesos naturales y estatales) perteneciente a la época Chang: 1766 a 1122).

Ch'un-ch'iu: apuntes cronológicos.

Tso-chuan: se basa en crónicas oficiales.

Liki: prescripciones rituales.

B. TAOÍSMO:

15] I. TAOÍSMO ANTIGUO:

a) LAO-TSE, nacido el 604 (según otros el 480) antes de J. C.: «Taotē-king», libro de Tao y de la virtud (especulación religioso-metafísica sobre *Tao,* el fundamento primitivo; ética; teoría del estado), la más grandiosa y profunda creación del espíritu chino.

b) *Lieh-tse* (siglo V antes de J. C.), *Chuang-tse* (siglo IV), *Wêntse* (siglo III), *Han Fei-tse* († 233 antes de J. C.): filosofía del estado.

II. TAOÍSMO TARDÍO:

Se desliza enteramente hacia la hechicería:

a) Como filosofía: doctrina esotérica alquimista.

b) Como comunidad religiosa: crasa superstición.

C. *CONFUCIANISMO* (↗ este término en el Diccionario):

16] I. CONFUCIANISMO ANTIGUO:

LEGGE, *Chinese Classics*; COUVREUR, *Les quatre livres*.

CONFUCIO (Kung-tse; 551-479): Fuentes de su doctrina: *Lun-yü* (conversación) y un capítulo del Schi-tchi. ↗ Confucianismo.

Mencio (Meng-tse, 372-289): fundamentación científica del confucianismo.

Hsün-tse (siglo II antes de J. C.): gran influencia en la tradición confuciana.

17] **II.** NEOCONFUCIANISMO:

Filosofía Hsing-li (filosofía de la naturaleza humana y de la razón) o filosofía de la época Sung (960-1280). Inspirado por ideas taoístas y budistas, añadió a la ética de los antiguos una metafísica.

a) *Fundador:* CHOU TUN-I (1017-1073): los pensamientos fundamentales del sistema se encuentran en el T'ai-tchi t'uschuo (explicación para el bosquejo del principio originario).

Ch'êng Hao (1032-1085): monismo idealista; y su hermano *Ch'êng I* (1033-1107): dualismo realista.

b) La lleva a su *perfección:* CHU HSI (1130-1200): el más grande sistematizador chino; dualismo realista.
Lu Ch'iu-yuan (1138-1191): idealismo monista.

18] III. EL LLAMADO CONFUCIANISMO «SUPERIOR»:

K'ang Yu-wei (1858-1927): reforma religiosa del confucianismo.
Liang Ch'i-ch'ao (1873-1929): nueva interpretación republicano-socialista.

19] *D. MEHISMO:*

ME TI (480-400 aproximadamente) funda la ética sobre el amor universal a los hombres; enlace con el teísmo antiguo; se destacan la religión y el pensamiento lógico.
Sus discípulos exageraron el amor universal a los hombres con perjuicio de la articulación social.

A. FORKE, *Me Ti* (obras filosóficas), 1922.

20] *E. BUDISMO:*

a) INTRODUCCIÓN del budismo bajo la forma del Mahāyāna: «Sutra de los 42 capítulos».

b) Intensa ACTIVIDAD DE TRADUCCIÓN de la literatura sánscrita budista (siglos III-VI).

c) ESCUELAS MÁS IMPORTANTES (todavía hoy existentes): *T'ien-T'ai tsung:* escuela del *T'ien-T'ai* o del saber y de la meditación; obra principal: *Saddharma-pundarīka-sūtra* (Sutra de la flor de loto de la doctrina maravillosa).

Lü-tsung: limpia doctrina moral.

Tching-t'u tsung: escuela del país claro, del paraíso de Amithaba Buda *(Amidismo);* muy difundida aún en nuestros días.

Chên-yen tsung: escuela de las fórmulas mágicas, escuela *tantra* o *mantra;* de ella nació en el Tibet el *lamaísmo.*

Ch'an-tsung: escuela *Dhyana* o de la *meditación,* fundada por el 28.º patriarca *Boddhidarma,* que en 520 pasó de la India a China.

d) Momento de la MÁXIMA DIFUSIÓN del budismo en China: siglos VI-VII. Después, persecuciones y decadencia.

F. FILOSOFÍA DEL WANG YANG-MING:

Wang Schou-jen (1472-1528): el más importante filósofo de la época Ming; idealismo.

JAPÓN

P. LÜTH, *Die japanische Philosophie,* 1944

21] ### *A. SHINTO* (camino de los dioses);

Raíz de la cultura japonesa; concepción mítica japonesa del emperador y del pueblo (veneración de los antepasados). Fuentes: *Nihongi* y *Koijiki* (obras históricas del 620 después de J. C. aproximadamente).

K. FLORENZ, *Die historischen Quellen der Shinto-Religion* (trad.), 1919.

B. RECEPCIÓN DE LA CULTURA CHINA:

22] **I. EL CONFUCIANISMO:**

a) CARÁCTER DISTINTIVO: en China se destaca el deber filial; en el Japón, el deber de los súbditos.

b) ESCUELAS: No tuvieron gran influencia hasta el siglo XVII.

Teishu: sigue el neoconfucianismo de Chu-Hsi ↗ [17].

Yomei: sigue la escuela de Wang Yang-ming ↗ [20]. Representante más importante e independiente: *Nakae Toju* (1608-1648): Dios es la unidad de *Ri* (alma del mundo) y *Ki* (materia del mundo); distinción entre el yo universal y especial *(Ryoki:* el cielo en nosotros).

Fukko: retorno al confucianismo antiguo.

23] **II. EL BUDISMO:** ↗ [20].

a) INTRODUCCIÓN del budismo en el Japón bajo la forma del Mahāyāna entre 552 y 587; gran difusión; transformación en sentido nacional. Entre las muchas sectas tiene importancia filosófica el:

b) ZEN-BUDISMO (OKASAMA-FAUST, *Zen* 1925): Enlace con el Lankāvatārasutra ↗ [11]. *Zen* = Contemplación, meditación. La

enseñanza del Zen pretende llevar al hombre al *Satori*, es decir, a un conocimiento místico, fulminante, del yo como idéntico en su raíz con el fundamento del ser, de tal manera, que el hombre configure el presente en vista de la eternidad. Representantes modernos: *Suzuki*, *Nishida* ↗ [26].

24] *C. BUSHIDO:*

El camino del *samurai* (caballero). El credo caballeresco resulta de tres raíces: el shinto (fe del Japón en sí mismo), el confucianismo (relaciones éticas de los hombres), zen-budismo (superación del miedo a la muerte).

25] *D. IRRUPCIÓN DEL ESPÍRITU OCCIDENTAL* (desde 1853):

a) ACEPTACIÓN sin freno del espíritu de Occidente.

Filosofía inglesa: utilitarismo, pragmatismo; obras sociales, económicas y políticas; Mill, Spencer, Darwin.

Filosofía francesa: Comte, Rousseau, Montesquieu.

Filosofía alemana (desde 1870): Bluntschli, Gneisenau, Stein, Haeckel, Herbart, Kant, Lotze; E. v. Hartmann, Schopenhauer; Hegel.

b) PERÍODO DE CRÍTICA creciente (hasta la actualidad). Asimilación de todas las direcciones esenciales de la filosofía occidental mediante traducciones y monografías. Enciclopedia japonesa: «Corrientes espirituales de la historia», Tokio 1928.

26] *E. REFLEXIÓN* sobre la propia esencia asimilando la tradición oriental y occidental:

KITARO NISHIDA (nacido en 1870): enlace con el zen-budismo; concepto fundamental: la «*nada*», no como negación abstracta, sino como expresión de la concentración de todo lo concreto; el ente, mera sombra de la nada. En la realidad se distinguen tres estados: el mundo natural, el mundo de la experiencia interna y el mundo inteligible de lo ideal (el campo de la «nada»). Filosofía de la historia: despliegue de diversos tipos de cultura como expresión de la «nada». Lo más profundo y último de la realidad (la identidad de lo finito y de lo infinito) se sustrae a la comprensión lógico-discursiva.

Obras (en japonés, 14 vols.), trad. por SCHINZIGER: *Die intelligible Welt*, Berlín 1943.

FILOSOFÍA OCCIDENTAL

FILOSOFÍA ANTIGUA

Siglo VII antes de J. C. — siglo VI después de J. C.

27] ### *A. COMIENZOS DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO:*

Los ↗ presocráticos, dirección cosmológica (siglo VII-IV).

Véase H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols., ^{5}1934-1937 (ed. por Kranz); nueva edición 1948 (introd. por E. HOWALD; trad. por M. Grünwald).

Bibliografía: O. GIGON, *Antike Philosophie*, Berna 1948; *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie* (ed. I. M. BOCHÉNSKI), vol. 5.

I. INVESTIGACIONES SOBRE EL SER DE LAS COSAS (600-450):

a) JÓNICOS ANTIGUOS (siglos VII-V): cuestión acerca del origen de las cosas; abstracción física.

Tales de Mileto (624-454 aproximadamente): el agua, principio de todo.

Anaximandro de Mileto (610-547 aprox.): lo indeterminado (ἄπειρον) es el principio de todas las cosas, las cuales se desenvuelven a partir de él.

Anaxímenes de Mileto (588-524 aprox.): todo nace del aire (vital) por condensación y rarefacción.

Diógenes de Apolonia (siglo V): el aire, como principio de todas las cosas, posee inteligencia (*hilozoísmo* propiamente tal); dependiente de Anaxágoras. ↗ [31].

28] b) PITAGÓRICOS ANTIGUOS (siglo VI-IV): cuestión acerca de la esencia de las cosas; abstracción matemática.

Pitágoras de Samos (580-500 aprox.): liga ético-religiosa en Crotona (Italia meridional). La esencia de las cosas es el número; el mundo es un cosmos; armonía de las esferas; metempsicosis.

Filolao (siglo V): la tierra gira en torno al fuego del universo junto con el sol, la luna y las estrellas.

Hicetas: rotación de la tierra alrededor de un eje; movimiento meramente aparente de la bóveda celeste (influjo en Copérnico a través de Cicerón).

Otros (citados frecuentemente por Platón): *Lisis*, *Hipaso*, *Simmias*, *Cebes*, *Arquitas*, *Alcmeón* (el cerebro, órgano central de los sentidos). La escuela se extingue en el siglo IV. Revive en el I, ↗ [57].

29] c) ELEÁTICOS (siglos VI a V): cuestión acerca del ser; abstracción metafísica.

Jenófanes de Colofón, en el Asia Menor (580-490 aprox.), más tarde en Elea (sur de Italia): Dios es el Uno, inmutable e idéntico al mundo. El ente no puede devenir.

PARMÉNIDES de Elea (nacido el 540 aprox.): representante principal de la escuela. El ser es; el no ser no es; no hay nacimiento ni muerte (contra Heráclito), no hay pluralidad (monismo); los sentidos engañan. Lo que es pensado, existe (racionalismo).

Zenón de Elea (nacido hacia el 500): pruebas contra la posibilidad de la multiplicidad y del movimiento, las célebres antinomias (preparación del cálculo infinitesimal).

Meliso de Samos (hacia el 444): el ser es eterno, infinito, uno, inmóvil, impasible.

30] **II. INVESTIGACIÓN SOBRE EL DEVENIR Y EL CAMBIO** (500-370 aprox.):

a) EXPLICACIÓN DINÁMICA: principios intrínsecos del cambio; diferencia cualitativa de los elementos.

HERÁCLITO de Éfeso (535-465 aprox.), el «oscuro»: todo está en perpetuo fluir *(πάντα ῥεῖ)*, las cosas nacen de la oposición (la guerra es la que engendra todas las cosas), la causa primitiva es el fuego. Una ley universal, razón del universo *(λόγος)*, domina todo el acontecer.

Cratilo (un maestro de Platón).

31] b) EXPLICACIÓN MECANICISTA: principios extrínsecos del cambio; diferencia cuantitativa de los elementos.

1. ***Mecanicismo mitigado:*** hay también elementos cualitativamente diversos.

Empédocles de Agrigento, en Sicilia (483-423 aprox.): la substancia es inmutable (contra Heráclito), pero múltiple (contra los eleáticos); todo, incluso el alma, resulta de la mezcla de los elementos; la percepción sensorial se realiza gracias a efluvios procedentes de los cuerpos.

Anaxágoras de Klazomene, en el Asia Menor (499-428 aprox.): pluralidad infinita de principios, homogéneos en sí, pero cualitativamente diversos entre ellos *(ὁμοιομερίαι)*. El principio del cambio es la mente *(νοῦς)*; prueba de este aserto por el movimiento y el orden cósmicos. Explicación mecanicista de los fenómenos particulares.

32] 2. ***Mecanicismo atomístico riguroso:*** ilimitada pluralidad de elementos meramente cuantitativos.

Leucipo de Mileto (siglo V): citado de ordinario junto con su discípulo Demócrito, apenas se le distingue de él.

Demócrito de Abdera, en Tracia (460-370): multitud infinita de *átomos* indivisibles, que sólo difieren entre sí por la magnitud, la forma, la posición y la distribución; son inmutables. No

poseen ningún principio de actividad fuera del peso. Su movimiento es eterno; entre ellos hay el *vacío* (existente). La percepción se debe a imágenes materiales *(εἴδωλα)* provenientes de las cosas. Teoría de la génesis de la cultura.

33] **III. CRÍTICA ESCÉPTICA DE LAS INVESTIGACIONES PRECEDENTES (SOFÍSTICA):**

Decadencia de la filosofía presocrática (450-350).

a) MOTIVOS DEL ESCEPTICISMO: *motivos internos:* diversidad e insuficiencia de las doctrinas establecidas; *motivos externos:* bienestar después de las guerras médicas; constitución democrática de Atenas; predominio de la retórica.

34] b) ESCEPTICISMO ESPECULATIVO:

Protágoras de Abdera (480-410 aprox.): pasa de Heráclito al relativismo y al escepticismo. Las cosas son tal como aparecen a cada uno. Todo es verdadero. El hombre es la medida de todas las cosas.

Gorgias de Leontini, en Sicilia (480-375 aprox.): pasa de los eleáticos al escepticismo. Todo es falso. Sus tres tesis: nada existe; si algo existiera, sería incognoscible; si fuera cognoscible, no sería comunicable.

35] c) ESCEPTICISMO PRÁCTICO: aplicación del escepticismo a la vida moral y social.

Hipias (400): la ley es el tirano del hombre.

Polo y *Trasímaco:* para el fuerte es justo lo que le reporta utilidad.

Calicles: cada uno tiene derecho a satisfacer sus apetitos con los medios que se le antojen.

B. FILOSOFÍA CLÁSICA (450 antes de J. C. a 200 después de J. C. aproximadamente; dirección antropológica):

36] **I. FILOSOFÍA ÁTICA** (450-320: fundación de la filosofía clásica, período sistemático):

a) FILOSOFÍA SOCRÁTICA:

Introducción del método científico. ↗ Socrático.

1. SÓCRATES (469-399): JENOFONTE, *Apología de Sócrates*, y PLATÓN, *Diálogos*.

Método: negativo: ironía socrática, dialéctica, es decir, convencer de ignorancia; *positivo:* inducción socrática como medio para la formación del concepto y la definición.

Fin: la educación por el conocimiento verdadero (la virtud puede enseñarse).

Objeto: el hombre como ser moral.

37] 2. *Socráticos posteriores:* desarrollo unilateral de pensamientos socráticos. Los socráticos en sentido pleno son Platón y Aristóteles. Para los socráticos y otros filósofos de la Antigüedad: DIÓGENES LAERCIO, *Vidas y doctrinas de los filósofos.*

Dirección dialéctica:

Escuela megárica: Euclides de Megara (hacia el 400): combina la ética socrática con el monismo de los eleáticos; *Eubúlides* de Mileto: inventor de sofismas; *Estilpón* (hacia el 320) y otros.

Escuela de Elis y Eretria: Fedón de Elis y *Menedemo* (crítica dialéctica).

38] Dirección ética:

Escuela cínica antigua: ↗ [44, 51, 73]: *Antístenes* de Atenas (discípulo de Gorgias y Sócrates): nominalismo; virtud = supresión de necesidades; repudiación de la cultura; *Diógenes* de Sinope (discípulo del anterior): comunidad de mujeres y de hijos, cosmopolitismo, desvergüenza, endurecimiento (se cuentan muchas leyendas); *Crates* de Tebas.

Escuela cirenaica: Arístipo de Cirene (discípulo de Sócrates): Sensualismo, hedonismo.

39] b) PLATONISMO: ↗ [40, 49, 56, 57]. Fundación del idealismo trascendente: las ideas están *más allá* de las cosas.

1. PLATÓN (427-347): de distinguida familia ateniense; primero, poeta; discípulo de Sócrates; varios viajes a la Italia meridional y Sicilia; creación de la «*Academia*» en Atenas.

Escritos principales (diálogos): *Escritos de juventud* (definiciones éticas, esencialmente socráticos): Apología de Sócrates, Critón, Ion, Protágoras (unidad de la virtud y posibilidad de enseñarla), Laques (valor), República, lib. I (justicia), Cármides (moderación), Eutifrón (piedad), Lisis (amistad). — *Escritos de transición* (toma de posición frente a cuestiones políticas, concepciones órfico-pitagóricas, paso de la doctrina lógica del concepto a la teoría de las ideas): Gorgias (sofística), Menón (virtud), Eutidemo, Hipias menor, Hipias mayor, Cratilo (filosofía del lenguaje), Menexeno. — *Escritos de madurez* (perfeccionamiento de la teoría de las ideas): Banquete (eros y belleza), Fedón (inmortalidad), República, lib. II-X (el estado), Fedro (retórica). — *Escritos de la ancianidad* (significado lógico de la doctrina de las ideas, mayor realismo en la teoría del estado): Teeteto (ciencia), Parménides (objeciones a la doctrina de las ideas), Sofista, Político, Filebo (el bien), Timeo (filosofía natural), Critias, Leyes, Epínomis (sabiduría).

Doctrinas principales: ↗ Platonismo.

40] 2. *La academia antigua* (siglos IV-III): ↗ [39, 49]. Discípulos personales y primeros jefes de la escuela; continuación de los pensamientos pitagorizantes del Platón anciano; ideas = números aislados.

Espeusipo (dirige la escuela del 347 al 338): supresión del dualismo de saber y percepción; *Jenócrates* (jefe, 338-314); *Polemón* (al frente de la Academia, 314-269); teoría sistemática de los bienes; *Heráclides del Ponto*, *Crantor*, *Hermodoro*, *Quion*, *Eudoxo*.

41] c) ARISTOTELISMO: ↗ [42, 43, 55, 73]. Fundación del idealismo inmanente: las ideas están *en* las cosas.

1. ARISTÓTELES de Estagira, en Tracia (384-322): discípulo de Platón durante 20 años; preceptor de Alejandro Magno; en 325 funda en Atenas el «*Peripato*».

Escritos principales (para la cronología: W. JAEGER, *Aristoteles*, 1923 [trad. esp.: *Aristóteles*, 1946]; P. GOHLKE, *Aristoteles und sein Werk*, 1948; J. ZÜRCHER, *Aristoteles. Werk und Geist* 1952): Escritos *lógicos:* Organon, que contiene: Categorías, Peri hermeneias (del juicio), Primeros y Segundos Analíticos (sobre el raciocinio), Tópicos (raciocinio probable), Refutaciones de los sofismas (sofismas); escritos *metafísicos:* los que versan sobre la «Filosofía primera», denominados más tarde «Metafísica»; la obra περὶ κοσμου (sobre el mundo), admitida como auténtica por Gohlke; de lo contrario, añadida hacia el año 100 después de J. C.; escritos de *filosofía natural:* Física, Peri Psyches (sobre el alma); escritos referentes a la *ética:* Ética a Nicómaco, Ética a Eudemo, Política (teoría del estado).

Doctrinas principales: ↗ Aristotelismo.

42] 2. *Peripatéticos antiguos:* ↗ [43]. Los discípulos de Aristóteles abandonan la metafísica y se dedican a estudios positivos y a una ética popular.

Teofrasto (primer sucesor en la dirección de la escuela desde el 322 al 288): estudios científico-naturales, escrito sobre los «Caracteres».

Aristoxeno: escribió sobre la historia y la teoría de la música; *Eudemo*, *Dicearco*, *Demetrio*, *Faléreo* y otros.

II. FILOSOFÍA HELENÍSTICO-ROMANA (320 antes de J. C. al 200 después de J. C.; ocaso de la filosofía clásica):

Véase W. NESTLE, *Die Nachsokratiker in Auswahl*, 1923.

43] a) DIRECCIONES PREDOMINANTEMENTE ÉTICAS (320 al 50 después de J. C.):

1. *Los peripatéticos* de este período ↗ [42]. Continuación de los estudios de ciencias especiales. *Estratón* el físico, *Atistarco* de Samos (teoría heliocéntrica), *Critolao* y otros.

44] 2. *Los cínicos* de este período: ↗ [38]: *Bión* de Borístenes (300-250 aproximadamente): fundador de la *diatriba* (forma popular de exposición filosófica); cinismo hedonista. *Menipo* de Gadara (sátiras) y otros.

45] 3. *Stoa* (siglo IV antes de J. C. al II después de J. C.): para la doctrina: ↗ Estoicismo.

Stoa antigua (300-150 aprox.): (J. v. ARNIM: *Stoicorum veterum fragmenta*, 1905-1924).

ZENÓN de Citio, ciudad de Chipre (336-264 aprox.): Fundador de la Stoa hacia el año 300; combinación de la ética cínica con la física heracliteana.

Cleantes (330-232): sucesor de Zenón.

Crisipo de Cilicia (280-207 aprox.): desarrollo pleno del sistema; segundo fundador de la Stoa.

Diógenes de Babilonia, *Boeto* de Sidón y otros.

46] *Stoa media* (150-50 aprox.): abandono de doctrinas estoicas bajo el influjo de la Academia escéptica; mitigación de las austeridades del estoicismo; aproximación a ideas platónico-aristotélicas.

Panecio de Rodas (185-110 aprox.): discípulo de Diógenes de Babilonia, concepto de *humanitas;* difusión del estoicismo en Roma. *Posidonio* de Apamea, en Siria (135-51 aprox.): discípulo de Panecio; viajes; escuela en Rodas; entre sus discípulos se cuentan Cicerón y Pompeyo; reunión de lo opuesto para constituir unidad y armonía; preparación del neoplatonismo; gran repercusión. *Asclepiodoto* (enlace con Séneca), *Jasón* de Nisa (historia de la filosofía).

Stoa tardía (50 antes de J. C. a 180 después de J. C. aproximadamente) = eclecticismo estoico ↗ [52].

47] 4. ***Epicureísmo*** (siglo IV antes de J. C. a IV después de J. C.): ↗ [54]. Para la doctrina: ↗ Epicureísmo.

H. USENER: *Epicurea*, 1887; E. BIGNONE: *Epicuro*, Bari 1920.

EPICURO de Samos (341-271): influido por la filosofía de Demócrito y de los cirenaicos [32, 38]; hacia el 307 funda su escuela en Atenas. *Metrodoro* de Lampsaco, *Filodemo*, *Lucrecio Caro* (96-55): «De rerum natura».

48] b) DIRECCIONES PREDOMINANTEMENTE ESCÉPTICAS (320 antes de J. C. a 200 después de J. C.; ↗ Escepticismo):

1. ***Escepticismo antiguo o pirrónico:***

Escepticismo ético.

Pirrón de Elis (360-270 aprox.): influido por la filosofía de Demócrito y cirenaica [32, 38]. Las cosas son incognoscibles para nosotros; abstención de todo juicio *(epoche);* imperturbabilidad *(ataraxia)* completa como fin de la ética. *Timón* (320-230) y otros.

49] 2. ***El escepticismo de la Academia:*** ↗ [40, 56]; escepticismo metódico.

Segunda Academia (desde 265): *Arcesilao* (314-240): impugnaba toda opinión, pero admitía una fundamentación del obrar.

Tercera Academia (desde 150): *Carnéades* de Cirene (214 a 129): no hay criterio alguno de verdad; teoría de la probabilidad; crítica de la Stoa. *Clitómaco* y otros.

Cuarta Academia (desde 110): *Filón* de Larisa (jefe de la escuela después de 110): retorno al dogmatismo.

Quinta Academia (desde 88): *Antíoco* de Ascalón (enseñó del 88 al 68): consuma la vuelta al dogmatismo. *Terencio Varrón* (116-27): ecléctico.

Tulio Cicerón (106-43): ecléctico, introductor en Roma de la filosofía griega. *Escritos:* de re publica, de legibus, Paradoxa Stoicorum, Academica, de finibus, Tusculanae disputationes, de natura deorum, Cato maior (de senectute), de divinatione, Laelius (de amicitia), de officiis, de oratore, etc.

50] 3. ***Los escépticos tardíos*** (desde el 50 antes de J. C. al 150 después de J. C. aproximadamente): escepticismo sistemático. Enlace con el escepticismo de los pirrónicos y de la Academia.

Enesidemo de Cnosos (escribió hacia el 50 antes de J. C.).

SEXTO EMPÍRICO (hacia el 150 después de J. C.): el clásico del escepticismo. *Obras:* Hipotiposis pirrónicas (rasgos fundamentales); contra los dogmáticos (lógicos, físicos, éticos); contra los «matemáticos» (defensores de la especialización cultural). *Doctrina:* Argumentos escépticos contra el silogismo, el concepto de causa, la doctrina de Dios, la providencia; la conducta práctica debe seguir la vida corriente.

51] c) PREDOMINIO DEL ECLECTICISMO (50 antes de J. C. a 200 después de J. C. aproximadamente): ↗ Eclecticismo. Condiciones favorables: el escepticismo tenía a todos los sistemas por igualmente probables; la supremacía de Roma, que valoraba no la teoría, sino la acción; a consecuencia del bienestar, la filosofía se hace patrimonio cultural general.

1. ***Cínicos*** de este período: ↗ [44, 73]; tendencia retrospectiva; cartas con falsos epígrafes; aproximación a la Stoa.

Dion Crisóstomo (40-110 aprox.): predicador cínico, programa social, doctrina de Dios, religiosidad; depende de Posidonio [46].

Demetrio el Cínico, *Enomeo, Demonax, Peregrino, Proteo* y otros.

52] 2. ***Estoicos*** de este período = Stoa tardía [46] (siglos I-II después de J. C.).

Catón el Joven: figura ideal del estoico.

SÉNECA de Córdoba, en España (1-65 aprox.): influido por Posidonio [46]; preceptor de Nerón, por orden del cual se da muerte; su correspondencia con San Pablo es falsa. *Obras:* Naturalium quaestionum libri VII; Dialogorum libri XII (disertaciones religioso-morales); Epistolae morales. *Doctrina:* acentúa la importancia práctica de la filosofía; destaca el aspecto teísta del concepto de Dios; amor al prójimo basado en el parentesco universal de los hombres.

Musonio Rufo (I después de J. C.).

Epicteto (50-138 aprox.): liberto; después de su expulsión de Roma fué jefe de escuela en Nicópolis (Epiro); acentuación de lo religioso sobre la base de la razón; amor a los hombres, ciudadanía universal; recurso a la ética del antiguo estoicismo. *Obras:* Cuatro libros intitulados «Disertaciones» (tomados por escrito por su discípulo *Arriano);* extracto de ellos: el «Enquiridion» o «Manual de moral».

Marco Aurelio (emperador del 161 al 180): «Soliloquios». Se abre una brecha en el materialismo estoico; el *νοῦς*, efluvio de la divinidad, está por encima del cuerpo y del alma material; combinación de religiosidad ética.

53] Después de Marco Aurelio el estoicismo es absorbido por el neoplatonismo.

Afines al estoicismo: los *sextios*, fundados por *Sextio* (estoicismo impregnado de cinismo y eclecticismo) y el eclecticismo de *Potamón*.

54] 3. ***Epicúreos*** (siglo II después de J. C.): ↗ [47].

Diógenes de Enoanda (gigantesca inscripción tallada en piedra); *Diogeniano*.

55] 4. ***Peripatéticos:*** ↗ [43, 73], trabajo erudito sobre las obras de Aristóteles. Influencia de Estratón.

Andrónico de Rodas (hacia el 70 después de J. C.): coleccionador, ordenador y editor crítico de los escritos aristotélicos. *Claudio Tolomeo* (s. II después de J. C.), astrónomo (sistema tolemaico del universo) y geógrafo; ecléctico aristotélico. *Galeno* (desde 129-199 aprox.): médico, ecléctico; de él tomó el nombre la cuarta figura silogística. *Alejandro de Afrodisia* (enseñó en Atenas del 198 al 211): célebre comentador de Aristóteles; conceptualista.

56] 5. ***El platonismo medio:*** ↗ [49, 58], no hay doctrina unitaria; eclecticismo; preparación del neoplatonismo.

Trasilo (astrólogo de la corte bajo Tiberio): da el nombre a la agrupación tetralógica de los diálogos platónicos.

Plutarco de Queronea (45-125 aprox.): estudios en Atenas, viajes, actividad política, sacerdote de Delfos, maestro y escritor. *Obras:* además de las biografías y los «*Moralia*», una gran multitud de disertaciones filosóficas. *Teón* de Esmirna (bajo Adriano): escribió una introducción matemática a Platón. *Gayo* (100-150 aprox.): deducción de la virtud a partir del fin consistente en asemejarse a Dios. *Albino* (discípulo del anterior): «*Prólogo*», «*Didaskalikos*» (panorama sistemático de la doctrina platónica). *Apuleyo* (nacido hacia el 125): «*De deo Socratis*», «*De Platone et eius dogmate*». *Nicóstrato* (160-170 aprox.): crítica de las categorías aristotélicas. *Atico* (hacia 176): dirección ortodoxa con influencia estoica. *Celso:* «*Palabra verdadera*» (escrito polémico contra los cristianos), réplica de Orígenes; exageración de la trascendencia divina; dualismo: Dios, materia.

C. NEOPLATONISMO (del 250 al 600 aproximadamente. ↗ [39, 56]; dirección teosófica: para la doctrina: ↗ Neoplatonismo):

57] I. **PRECURSORES** (50 antes de J. C. a 250 después de J. C. aproximadamente):

a) TEOSOFÍA PAGANA: Identificación de las ideas platónicas con los números pitagóricos y las ideas divinas; seres intermedios entre Dios y los hombres; dualismo: Dios y materia; doctrinas místicas.

1. ***Neopitagóricos*** (siglo I antes de J. C. a II después de J. C.): ↗ [28]. Combinación de elementos pitagóricos antiguos, platónicos, peripatéticos y estoicos.

Nigidio Fígulo († 45 antes de J. C.). *Apolonio* de Tiana (fines del s. I antes de J. C.): mago, teósofo; sobre él escribió una novela Filóstrato. *Nicómaco* de Gerasa (hacia el 140 después de J. C.). *Numenio* de Apamea (150-200 aprox.): doctrina de los tres dioses (Dios, demiurgo, mundo).

58] 2. ***Libros herméticos:*** escritos místicos que reciben su nombre del dios Hermes trismegistos.

3. ***Platónicos pitagorizantes*** del platonismo medio: Trasilo, Plutarco, Teón, Apuleyo y otros, [entre ellos el español *Moderato* de Gades: «Ocios o tratados pitagóricos»] ↗ [56].

59] b) TEOSOFÍA JUDAICO-ALEJANDRINA:

1. ***Preparación:*** Los judíos se familiarizan con los mitos orientales durante la cautividad de Babilonia; sectas de los *esenios* y *terapeutas*. Contacto de los judíos de la diáspora, sobre todo de Alejandría, con la filosofía griega. Interpretación alegórica de la Sagrada Escritura al servicio de su armonización con las doctrinas filosóficas. A causa de la santidad eminente de Dios, se admiten seres intermedios. Así en *Aristóbulo* (hacia el 150 antes de J. C.): recurriendo a falsificaciones, intenta probar la dependencia de los filósofos griegos con respecto a la Biblia.

60] 2. FILÓN el Judío (de Alejandría, 25 antes de J. C. a 50 después de J. C. aprox.).

Doctrina: fusión de judaísmo, estoicismo y platonismo. Trascendencia de Dios incomprensible; eternidad de la materia; Dios actúa en el mundo mediante espíritus que están a sus órdenes, principalmente del *Logos*, considerado como potencia de Dios, es decir, como un ser personal, pero subordinado a Dios, en el cual están las ideas; el alma es una idea; desprendimiento ascético del mundo y de la materia; unión con Dios por la gracia

Obras: los escritos de contenido puramente filosófico son probablemente trozos escogidos. Comentarios al Pentateuco (los 5 libros de Moisés): Comentario alegórico al Génesis; Cuestiones y soluciones relativas al Génesis; Exposición histórico-exegética del Pentateuco. Escritos histórico-apologéticos.

61] c) Teosofía gnóstico-maniquea:

Especialmente Saturnilo, Basílides y Valentín, del siglo II después de J. C. ↗ [76].

II. FILOSOFÍA DEL NEOPLATONISMO:

Todas las filosofías antiguas, especialmente la de Platón, son amalgamadas en un gran sistema por la idea de la gradación. Monismo emanativo con envoltura místico-religiosa. ↗ Neoplatonismo.

62] a) Fundación del neoplatonismo:

Ammonio Saccas (175-242 aprox.); alejandrino; primero fué cristiano; maestro de Plotino; no dejó escrito alguno. Discípulos (además de Plotino): *Orígenes*, el neoplatónico; *Herennio*, *Longino*, *Orígenes*, el escritor eclesiástico ↗ [78].

b) Dirección metafísico-especulativa:

63] 1. ***Escuela de Plotino:***

Plotino (203-269): natural de Licópolis, en Egipto; enseñó en Roma desde el 243 aproximadamente; es, junto con Proclo, representante principal del neoplatonismo. Para la doctrina: ↗ Neoplatonismo.

Obras: varias disertaciones, destinadas primero a sus discípulos, que por encargo suyo fueron reunidas y editadas por Porfirio: «Enéadas» (seis grupos de nueve disertaciones cada uno). Ética: En. I; Cosmología: En. II-III; Psicología: En. IV; sobre el νοῦς: En. V; sobre el ente y el uno: En. VI.

64] ***Discípulos inmediatos:*** *Amelio* Gentiliano (oyente de Plotino desde 246): descompuso el νοῦς en tres hipótesis. *Porfirio* de Tiro (233-300 aprox.): adepto de Plotino desde 263, editor de sus escritos; filósofo y erudito; entre sus comentarios a Aristóteles, Platón y Teofrasto (perdidos en su mayor parte) el más conocido es la *Εἰσαγωγή* (Introducción) a las categorías de Aristóteles (de grandísima influencia durante siglos como texto en las escuelas); «Contra los cristianos» (fragmentos).

65] 2. ***Escuela siria:***

Jámblico († hacia 330) de Calcis, discípulo de Porfirio. *Doctrina:* ulterior descomposición de los grados de la realidad por división triádica (influencia sobre la escuela de Atenas); incorporación de representaciones religiosas griegas y orientales (influencia sobre la escuela de Pérgamo); fundación de la exégesis de Platón.

Obras: Vida de Pitágoras (en que contrapone la figura de éste a la de Cristo); Exhortación a la filosofía; Introducción a la aritmética de Nicómaco; Theologumena Arithmeticae; De mysteriis Aegyptiorum, etc. La carta del emperador Juliano a Jámblico es apócrifa.

Discípulos: Teodoro de Asina: desarrollo del sistema de tríadas; *Sopatro* de Apamea: influyó primeramente en el emperador Constantino el Grande en el sentido del politeísmo; más tarde, el mismo Constantino le hizo ajusticiar.

66] 3. ***Escuela de Atenas:*** sigue a la escuela siria.

Antecesores de Proclo: Plutarco de Atenas († 431); *Siriano* (jefe de la Academia desde el 431): maestro de Proclo; numerosos comentarios a Aristóteles y a Platón (conservados: cuatro libros a la Metafísica de Aristóteles).

67] PROCLO (410-485): natural de Constantinopla; el escolástico de la antigüedad; influjo sobre el Pseudo-Dionisio ↗[85]. *Doctrina:* los rasgos fundamentales del sistema proceden de Plotino, Jámblico y Siriano. Proclo los completó en los detalles. Se cierra la evolución neoplatónica. ↗Neoplatonismo.

Obras: Comentarios al Timeo platónico, a la República, al Parménides, al Alcibíades I y al Cratilo; In Platonis theologiam; De decem dubitationibus circa providentiam; De providentia et fato; De malorum subsistentia; Institutio theologica, etc.

68] *Discípulos: Marino* de Siquem. *Damascio:* las deducciones conceptuales tienen sólo valor de analogía; misticismo. *Simplicio* (discípulo de Damascio y Ammonio): valiosos comentarios a los escritos aristotélicos «Sobre el cielo», «Sobre el alma», a las «Categorías», a la «Física» y al «Enquiridion» de Epicteto.

El emperador Justiniano *clausura en 529 la escuela de Atenas,* que no logró separarse del politeísmo.

69] c) DIRECCIÓN RELIGIOSO-MÍSTICA:

Presente ya en la escuela siria.

Escuela de Pérgamo: se acepta el aspecto especulativo de la escuela de Jámblico; ocupa el primer plano la adaptación religioso-mística: cultivo de actuaciones misteriosas sobre el mundo suprasensible *(teurgia);* conservación y restauración del politeísmo.

Edesio de Capadocia (siglo IV): discípulo de Jámblico; fundador de la escuela de Pérgamo. *Máximo:* principal representante de la teurgia, ejerció gran influencia sobre Juliano.

Juliano, el Apóstata (332-363; emperador desde 361): intentó restablecer el politeísmo interpretándolo al modo de Jámblico. *Obras* filosóficas: Discursos a la madre de los dioses, al dios Helios; Discursos cínicos; Espejo del rey; Contra los cristianos (galileos), etc. *Salustio:* escrito «sobre los dioses y el mundo». *Eunapio* de Sardes: biografías de filósofos y sofistas.

70] d) DIRECCIÓN ERUDITA:

1. ***Escuela alejandrina*** (siglos V-VII): estrechas relaciones personales con la escuela de Atenas, pero el sistema gana en sencillez; cultivo

de las ciencias particulares; unión con el cristianismo con la cooperación de la escuela catequética alejandrina ↗ [78].

Hipatia, filósofa, asesinada en 415. *Sinesio* de Cirene (nacido hacia 370): discípulo de Hipatia, más tarde obispo de Tolemaida; fusión de neoplatonismo y cristianismo. *Hierocles* de Alejandría: tendencia cristiana. *Ammonio Hermeiu:* maestro de Simplicio [68]: comentarios a Aristóteles. *Juan Filopón* (siglo VI): más tarde cristiano; numerosos comentarios aristotélicos; de su época cristiana: De aeternitate mundi, De opificio mundi. *Estéfano* de Alejandría: llamado a Constantinopla en tiempo del emperador Heraclio (610 a 641); lazo de unión con el platonismo de la Edad Media cristiana; comentario al «De interpretatione» aristotélico.

71] 2. ***Más o menos afines a los alejandrinos:***

Nemesio, obispo de Emesa (siglos IV-V): «De natura hominis» (se refiere a Posidonio [46]). *Juan Lido* (nacido en 490): enseñó en Bizancio.

72] 3. ***Neoplatónicos del Occidente latino*** (250-500 aproximadamente):

Actúan de intermediarios entre la filosofía antigua y la Edad Media por la traducción y comentario de escritos platónicos y aristotélicos. No forman escuela; en su mayor parte son cristianos.

Calcidio [español] (siglo IV): Comentario al Timeo platónico. *Mario Victorino* (siglo IV): Comentarios a Aristóteles; De definitionibus; maestro de San Agustín [84]. *Macrobio* (hacia 400): Comentario al «Somnium Scipionis» de Cicerón (ejerció gran influencia en la Edad Media). *Favonio Eulogio:* discípulo de San Agustín: «Disputatio de somnio Scipionis». *Marciano Capella* (410-439 aprox.): «De nuptiis Philologiae et Mercurii» (influyó en la cultura intelectual de la Edad Media).

Boecio (480-525): cristiano, el «último romano y primer escolástico». Traducción y comentario de escritos aristotélicos, especialmente del Organon, y, además, de la *Εἰσαγωγή* de Porfirio y de los Tópicos de Cicerón. Trabajos propios en lógica, matemáticas y música; obra principal: «De consolatione Philosophiae» (platonismo ecléctico).

73] **III. OTRAS DIRECCIONES DE ESTE PERÍODO:**

El neoplatonismo las desalojó casi todas; quedan únicamente:

a) *Los peripatéticos tardíos:* ↗ [55] *Anatolio* (siglo III): matemático, más tarde obispó. *Temistio* (320-390: principalmente en Constantinopla; Discursos; Paráfrasis a Aristóteles.

b) *Los cínicos tardíos:* ↗ [51] *Máximo* de Alejandría (hacia 380): cínico cristiano.

FILOSOFÍA ANTIGUA CRISTIANA
Y FILOSOFÍA MEDIEVAL

Hasta 1450 aproximadamente

74] ## *A. FILOSOFÍA PATRÍSTICA:*

Hasta el siglo VIII: ↗ Patrística (Filosofía).

Véanse las obras de la patrística en: J. P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus* (series griega y latina); *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Viena, desde 1866; *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (en griego), Berlín, desde 1897; traducciones en la *Bibliotek der Kirchenväter*, desde ^{2}1911.

Bibliografía: O. PERLER, *Patristische Philosophie*, Berna 1950, *en Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie* (ed. I. M. Bochénski), vol. 18.

I. COMIENZOS:

Hasta 325 aproximadamente: predomina la apologética contra el paganismo y el gnosticismo.

a) LOS DOCUMENTOS CRISTIANOS MÁS ANTIGUOS y la filosofía:

1. ***Evangelios*** (siglo I): persona y misión de JESUCRISTO; la doctrina de Jesús no es resultado del pensamiento filosófico, sino revelación del Padre; influye mediatamente en éste por la reforma de la conciencia religiosa: monoteísmo ético, íntimo enlace de moralidad y religión, valor eminente del alma humana, valor sustantivo de lo espiritual y de la personalidad; amor universal a los hombres, aun a los enemigos; obligación del martirio. Comunidad del reino de Dios. La Encarnación, el llamamiento a la divina filiación y la Redención, verdades que constituyen la más profunda esencia del cristianismo, sobrepujan las dimensiones de la filosofía. ↗ Misterio, Sobrenatural.

2. ***San Pablo y San Juan*** (siglo I):

San Pablo: conoció la filosofía griega en cuanto era patrimonio común de los hombres cultos; contacto con la filosofía estoica en la demostración de Dios por la naturaleza y en la formulación de la doctrina de la ley moral natural y de la conciencia.

San Juan: utilización del concepto heráclito-estoico-filónico de *λογος* dándole un contenido característico nuevo.

75] b) APLICACIÓN CRISTIANA DE LA FILOSOFÍA para la defensa del cristianismo (hasta el siglo III aprox.):

1. ***Los apologistas del siglo II:*** lucha contra los prejuicios y acusaciones paganos.

Cuadrato de Atenas: escrito apologético hacia el 124 (fragmentos).

M. Arístides de Atenas: Apología (hacia 140); acentuación del monoteísmo espiritual.

San Justino (hacia 150): de padres griegos, nacido en Palestina; estudió las filosofías estoica y platónica. *Doctrina:* todo lo verdadero y razonable es cristiano y procede del Logos, extendido por doquier a modo de semilla, pero que en su plenitud sólo se ha manifestado en Cristo. Opina, además, que Pitágoras y Platón se habrían inspirado en Moisés y los profetas. Eternidad de la materia, representación innata de Dios, inmortalidad sólo gratuita del alma. *Obras:* Diálogo con el judío Trifón; Apología mayor y menor.

Taciano, el asirio (hacia 162): adversario de la cultura griega. *Atenágoras* de Atenas: «Apología» (hacia 177): prueba racional del monoteísmo. *Teófilo* de Antioquía: «Ad Autolycum»: Dios ha creado todas las cosas del no ser; se le conoce por sus obras. Epístola a Diognetes (anónima). *Hermias:* «Burla de los filósofos paganos»; *Melitón* de Sardes, etc.

76] 2. ***El gnosticismo*** y su impugnación (siglos II-III): primer intento de una filosofía cristiana de la religión y de la historia, no en forma conceptual, sino de representación fantástica (elementos del Antiguo Testamento, cristianos, orientales y helenísticos). Dualismo de Dios y materia, emanación de seres intermedios y retorno de éstos a su origen por la salvación.

Representantes de la gnosis: Cerinto (hacia 115), *Saturnilo, Cerdón, Marción, Basílides* (hacia 130) y *Valentín* (siglo II), que formuló el más amplio sistema gnóstico; *Mani* o Manes (216-276 aprox.): ↗ Maniqueísmo.

Adversarios de la gnosis: San Ireneo (140-202 aprox.): Escrito principal: «Contra las herejías»; Dios y el Creador del mundo se identifican; también la materia ha sido producida por su voluntad; el origen del mal radica en el abuso de la libertad humana. *San Hipólito* († hacia 236): discípulo de San Ireneo; obra principal: «Philosophumena».

77] 3. ***Comienzos de la literatura latina cristiana*** (siglos II-III):

Minucio Félix (hacia 200): «Octavius» (diálogo); inmortalidad del alma; conocimiento natural de Dios por la finalidad de la naturaleza; armonía entre predeterminación y libertad.

Tertuliano (160-230 aprox.): jurista, convertido al cristianismo hacia 195, adepto de la secta de los montanistas desde 213; hostilidad contra la filosofía pagana, pero sufre, no obstante, el influjo del estoicismo.

Doctrina: creación de la materia por Dios; acentúa la oposición entre moralidad y sensualidad; todas las substancias son corpóreas, incluso Dios y el alma; gnoseología sensualista; traducianismo; inmortalidad y libre albedrío; monoteísmo; defensa de la libertad de religión.

Obras: de la época anterior a su montanismo: Apologeticum,

De idolatria, De testimonio animae; De patientia, Ad uxorem, De cultu feminarum; De praescriptione haereticorum, etcétera; de la época montanista: De exhortatione castitatis, De monogamia, De pudicitia, De ieiuniis; Adversus Marcionem, De anima, etc.

Arnobio (hacia 300): «Contra los paganos»; el alma es corpórea, no es inmortal por naturaleza; polémica contra la teoría platónica de la anámnesis; sólo la fe en Dios es innata.

78] c) PRIMEROS ENSAYOS DE SISTEMATIZACIÓN de la concepción cristiana del universo (siglo III): necesidad de una exposición sistemática de los dogmas en las escuelas catequéticas, sobre todo en Alejandría.

1. ***Escuela catequética de Alejandría:*** en relación con el neoplatonismo alejandrino ↗ [70]; intenta poner la filosofía helenística al servicio de la teología cristiana.

Panteno (180-200 aprox.).

Clemente de Alejandría († 215): «Protréptico», «Pedagogo», «Stromata», etc. La filosofía es un don que hace Dios mediante el Logos, educador de los paganos para llevarlos al cristianismo; la fe debe ser elevada al rango del saber (gnosis cristiana); lucha contra la gnosis herética ↗ [76]; creación del mundo desde la eternidad.

ORÍGENES († 254): ↗ [62]; primer sistema de doctrina cristiana; método sintético-deductivo; elementos neoplatónicos. Doctrinas que se apartan de las concepciones cristianas generales y fueron más tarde condenadas: creación sin principio, preexistencia de las almas, relación con el cuerpo según una culpa primitiva, salvación de todos los seres en la restauración *(ἀποκατάστασις)* universal. *Obras: περὶ ἀρχῶν* (obra sistemática; 220-230 aprox.); Contra Celso ↗ [56] (carácter razonable y demostrabilidad de la fe cristiana).

San Dionisio el Grande: discípulo de Orígenes; escribió contra el atomismo. *San Gregorio* el Taumaturgo (213-275 aprox.): escrito filosófico «Sobre el alma». *Pánfilo* de Cesarea (siglo III): abrió una escuela teológica en Cesarea; «Apología» en favor de Orígenes.

2. ***En Occidente:***

Lactancio (250-325 aprox.): primer intento sistemático de exposición del cristianismo en Occidente; menos independiente que Orígenes. *Obras:* Institutiones divinae; De opificio Dei; De ira Dei, etc. (pureza ciceroniana de su estilo).

79] **II. PLENO DESARROLLO DE LA FILOSOFÍA PATRÍSTICA (325 hasta 450):**

Desarrollo profundo de la doctrina cristiana en la lucha contra los enemigos internos.

a) CAMBIO EN LAS CONDICIONES de vida de la Iglesia:

Condiciones exteriores: edicto de Milán, promulgado por Constantino en 313; cesación de las persecuciones, prestigio público del cristianismo.

Condiciones interiores: el concilio de Nicea fija las bases de la doctrina cristiana. Luchas dogmáticas dentro de la Iglesia.

b) PADRES GRIEGOS del siglo IV: escuela de Orígenes ↗ [78], lucha contra las herejías trinitarias y cristológicas.

80] 1. ***Las herejías*** (desviaciones de la doctrina común de la Iglesia): Las más de las veces de orientación aristotélica; las dos primeras, entre las indicadas a continuación, están influidas por el estoicismo.

El arrianismo: Arrio († 336) enseñaba que el Logos, que se ha manifestado en Cristo, fué creado por Dios, por el Padre, siendo, por lo tanto, un Dios de segundo orden *(subordinacionismo); Eunomio* (hacia 370) enseñaba la completa inteligibilidad de Dios.

El apolinarismo: según *Apolinar el Joven* (hacia 375), el hombre consta de cuerpo, alma y espíritu; el Logos ocupa en Cristo el lugar del espíritu, habiendo tomado, por consiguiente, sólo cuerpo y alma, no la naturaleza humana completa.

El nestorianismo: según *Nestorio* († 440), en Cristo no solamente hay dos naturalezas, sino también dos personas: el Logos sólo habita en el hombre Cristo, no habiéndose hecho hombre en sentido propio.

El monofisismo: según *Eutiques*, en Cristo hay únicamente una persona y una naturaleza resultante de la fusión de lo divino y lo humano.

81] 2. ***Adversarios de estas herejías:*** influidos filosóficamente por Platón y Orígenes.

San Atanasio el Grande (295-373 aprox.): «Discursos contra los paganos», «Discursos sobre la encarnación del Logos» (contiene su psicología), «Discursos contra los arrianos».

San Basilio el Grande (330-389 aprox.): intenso gozo de la naturaleza (homilías al Hexaemeron); luchó en favor de la formación intelectual griega (Ad adolescentes).

SAN GREGORIO DE NISA (335-394 aprox.): hermano de San Basilio. Obras filosóficamente importantes: Grandes discursos catequéticos (sistema de teología); Sobre el alma y la resurrección; Contra Eunomio; Contra el destino; Apologeticus de hexaemero; Sobre la creación del hombre; Vita Moysis (mística), etcétera. Separación clara entre fe y saber; la ciencia es amiga de la fe; duda metódica; la materia es una unidad de cualidades inmateriales en sí; retorno de todas las cosas a Dios.

Cirilo de Alejandría († 444): principal representante de la teología alejandrina ↗ [78]; giran en torno a él las disputas teo-

lógicas de los siglos posteriores. *Obras:* Comentarios a las Sagradas Escrituras, epístolas y escritos polémicos.

82] 3. ***Otros Padres de esta época:***

Macario de Magnesia: gran apología «Apocrítico». *Metodio* de Filipos († 311): escribió contra Orígenes y Porfirio. *Eusebio* de Cesarea (265-340 aprox.): «padre de la historia eclesiástica»; cristiano platónico; obra apologética: «Preparación evangélica». Las «Homilías» (místicas), presuntamente pertenecientes a *Macario* de Egipto († 395).

c) Padres latinos del siglo IV:

83] 1. ***Anteriores a San Agustín:*** *San Hilario* de Poitiers († 366): el más destacado adversario del arrianismo ↗ [80] en Occidente. Obra principal: De fide adversus Arianos (de trinitate). *San Ambrosio* (340-397): «De officiis ministrorum» (doctrina moral cristiana que enlaza con Cicerón); participa en la conversión de San Agustín. *Mario Victorino* ↗ [72].

84] 2. San Agustín, nacido en Tagaste (norte de África) (354-430): ↗ [104]: culminación de la patrística, extraordinaria influencia en la Edad Media.

Vida: primero «rhetor», maniqueo, escéptico; influido por el neoplatonismo, se convierte al cristianismo (387); más tarde es promovido a obispo de Hipona. Lucha contra el escepticismo, maniqueísmo, donatismo (en torno a la unidad de la Iglesia), pelagianismo (en torno a la universal eficacia de Dios y a la necesidad de la gracia).

Doctrina: ↗ Agustinismo.

Obras: Anteriores al bautismo: Contra Académicos (contra el escepticismo); De beata vita (la felicidad); De ordine (bien y mal en el orden del mundo); Soliloquia (lo suprasensible, la inmortalidad); De inmortalitate animae (inmortalidad). Posteriores al bautismo: De musica; De quantitate animae (cuerpo y alma); De libero arbitrio (problema del mal moral, libre albedrío); De magistro; De vera religione (sobre la fe y el saber). Como obispo: De trinitate (su obra capital); De civitate Dei (La ciudad de Dios: filosofía y teología de la historia); Confesiones (autoconfesiones; problema del tiempo); De fide, spe et caritate (doctrina sistemática de la fe); Retractationes (rectificaciones de sus propias obras), etc.

Discípulo: Próspero de Aquitania († 463): Liber sententiarum (esquema de la teología agustiniana).

85] **III. FIN DE LA FILOSOFÍA PATRÍSTICA** (450-800 aprox.): Conservación del patrimonio heredado.

a) Circunstancias de la época: migraciones de pueblos, fin del imperio romano de Occidente, expediciones de conquista de los sarracenos. Interrupción del desarrollo intelectual, pérdida de muchos escritos, tendencia a la conservación (libros de sentencias).

b) ESCRITORES GRIEGOS:

Sinesio ↗ [70]; *Nemesio* ↗ [71]; *Teodoreto* (386 hasta 458 aprox.); *Eneas* de Gaza († 534); *Zacarías* de Mitilene († antes de 553): «Amonio» (contra la eternidad del mundo); *Juan Filopón* ↗ [70]; *Leoncio* de Bizancio (siglo VI): utiliza también conceptos aristotélicos en la teología.

Dionisio Areopagita (hacia el 500 en Siria): supuesto discípulo del Apóstol (de ahí el nombre de *Pseudo-Dionisio*); fusión de ideas neoplatónicas (Proclo) y cristianas; distinción entre teología positiva y negativa. *Obras:* De divinis nominibus; De coelesti hierarchia; De mystica theologia etcétera. Trascendental influencia sobre la mística y la escolástica medievales; sus escritos fueron comentados con frecuencia. *San Máximo, Confesor* (580-662): Comentarios al Pseudo-Dionisio; De anima (antropología).

San Juan Damasceno († 749): compilador y sistematizador; la obra principal con que se cierra la patrística: «Fuentes del conocimiento», con introducción filosófica; lógica y ontología aristotélicas con influencia neoplatónica.

86] c) ESCRITORES LATINOS:

Claudiano Mamerto (siglo V): «De statu animae» (inmaterialidad del alma). [***Liciniano* de Cartagena (s. VI): español, influido por el anterior; un escrito sobre la espiritualidad del alma.]

Boecio (480-525) ↗ [72]. La más decisiva autoridad de la alta Edad Media, fuera de San Agustín. *San Isidoro* de Sevilla († 636): transmisor de la cultura antigua en España; «Etimologiae» (enciclopedia). *San Beda* el Venerable (674-735): transmisor de la cultura antigua en Inglaterra.

B. FILOSOFÍA DE LA EDAD MEDIA:

ESCOLÁSTICA (800-1450.):

Carácter general de la escolástica: ↗ Escolástica, ↗ [127, 141, 152, 200-210, 226, 229, 249, 261, 264].

Bibliografía: F. STEENBERGHEN, *Philosophie des Mittelalters*, Berna 1950. en *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie* (ed. I. M. Bochénski), vol. 17.

I. LA PRE-ESCOLÁSTICA (siglos VIII-IX):

87] a) RENACIMIENTO CAROLINGIO: al principio tiene todavía carácter compilatorio.

Alcuino (730-804): consejero de Carlomagno, organizador de los estudios en el reino de los francos. *Rabano Mauro* (776-856 aprox.): creador de las escuelas alemanas. *Cándido Bruun:* primer intento de una demostración de Dios en la Edad Media. *Pascasio Radberto*, *Ratramno*, *Godescalco*.

88] b) JUAN ESCOTO O ERIÚGENA (810-877 aprox.): irlandés; fundó el primer gran sistema filosófico-teológico de la Edad Media,

condenado más tarde por la Iglesia a causa de su carácter espiritualista-panteistizante.

Doctrina: identidad de la verdadera filosofía y de la verdadera religión; primacía de la razón; se vierte la creación en los moldes de la emanación neoplatónica; lo universal, además de existir en lo particular, existe también como orden aparte antes de lo particular; todos los seres proceden de Dios (resolutio) y retornan a Él (deificatio).

Obras: De divisione naturae. Numerosas traducciones y comentarios.

Discípulos: Erico y *Remigio* de Auxerre (siglo IX).

89] **II. LA PRIMERA ESCOLÁSTICA** (siglos XI-XII):

Después del «oscuro» siglo X las ciencias reviven; mayor independencia en las cuestiones.

a) FE Y SABER:

1. ***La lucha en torno a la dialéctica:***

Los «dialécticos»: recorrían el país al modo de los sofistas griegos; cultivo intenso de la dialéctica (lógica); racionalismo en las cuestiones teológicas. Representantes: *Anselmo de Besate* (moderado), *Berengario de Tours* y otros.

Sus adversarios: San Pedro Damiano (1007-72): subordinación de la filosofía a la teología; la ley de contradicción depende de la omnipotencia divina. *Lanfranco* (1010-1089): sólo ataca el racionalismo de los dialécticos, no la dialéctica misma.

90] 2. SAN ANSELMO, arzobispo de Canterbury (1033-1109, natural de Aosta): pensador sistemático; discípulo de Lanfranco; su lema: *Credo ut intelligam* (elevación de la fe a ciencia); utilización de la filosofía para la teología sin racionalismo.

Doctrina: el verdadero pensamiento no puede contradecir a la fe; intento de fundamentar también por la razón natural todas las verdades de la fe; sin embargo, la fe debe preceder, prueba ontológica de Dios (en el Proslogion). Contra él: *Gaunilón* «Liber pro insipiente».

Obras: Monologium (doctrina de Dios); Proslogion; además: Liber apologeticus; De veritate; Cur Deus homo?; De libero arbitrio; De concordia praescientiae et praedestinationis, etc.

91] b) EL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES:

Siguiendo la *Εἰσαγωγή* de Porfirio y a Boecio ↗ [64, 86]. ↗ Concepto universal.

1. ***Ultrarrealismo:***

Guillermo de Champeaux (1070-1121): discípulo de Roscelín ↗ [92], defendió primero un realismo conceptual extremo que, obligado por Abelardo, mitigó luego y finalmente abandonó.

Además: *Juan Escoto* [88], *San Anselmo de Canterbury* [90], la *Escuela de Chartres* [93], etc.

92] 2. ***Adversarios del ultrarrealismo:*** en diversas formas.

↗ *Nominalismo extremo: Roscelín* (1050-1125 aproximadamente).

Realismo moderado: Pedro Abelardo (1079-1142): discípulo de Roscelín; filósofo de extraordinaria influencia en el siglo XII; escritos lógicos y teológicos; análisis crítico de los contenidos de conciencia guiado por el lenguaje; fundador del método escolástico por la fórmula del *Sic et Non* (empleo de autoridades en favor y en contra) y la duda metódica; teoría de la conciencia moral.

Otras formas que en último término conducen a un realismo moderado. *Adelardo de Bath, Gualterio (Walter) de Montagne, Gilberto de la Porrée* [94], *Juan de Salisbury* [94].

93] c) ESCUELA DE CHARTRES:

1. ***Dirección filosófico-natural:***

En forma platónica, armonización con Aristóteles; combinación con teorías científico-naturales.

Bernardo de Chartres, Thierry de Chartres, Guillermo de Conches.

2. ***Dirección de Gilberto de la Porrée:***

94] *Gilberto de la Porrée* (hacia 1150): discípulo de Bernardo de Chartres; teoría de la ciencia; «De sex principiis» (sobre las seis últimas categorías; libro de texto muy utilizado); fueron condenadas algunas de sus doctrinas teológicas.

Odón de Freising (1114-1158 aprox.): «Chronicon» (filosofía de la historia); fomento de los estudios aristotélicos. *Juan de Salisbury* (1110-1180 aprox.): «Policraticus» (primera gran teoría del estado en la Edad Media), «Metalogicus» (sobre el valor de la lógica). *Alanus ab Insulis (Alano de Lille)* (hacia 1203): «Maximae theologicae» (aplicación del método axiomático a la teología). *Nicolás de Amiens* (hacia 1190): «De arte catholicae fidei» (teología dogmática more geometrico). *Radulfo Ardens* (hacia 1200): «Speculum universale» (sistema de ética).

95] 3. ***Dirección de tendencia panteísta:***

Bernardo de Tours (hacia 1150). *Amalrico de Bene* († hacia 1206); Dios es la esencia y forma de todas las criaturas (relación con Juan Escoto [88], así como con el materialismo y maniqueísmo de los cátaros y albigenses). *David de Dinant* (hacia 1200): Dios y la materia son una misma cosa.

96] d) LA MÍSTICA (aspiración a la intuición interior y a vivir las verdades religiosas):

1. ***San Bernardo de Clairvaux*** (1096-1153): fundador de la mística medieval; adversario de Abelardo y Gilberto; *Obras:* De consideratione, etc.

2. ***Los victorinos:***

Hugo de San Víctor (1096-1141, natural de Sajonia): eminente teólogo; reunía ciencia y mística en una misma persona. *Obras*

filosóficas: Didascalion (introducción a la filosofía y a la teología); De unione corporis et animae. *Obras místicas:* De contemplatione; comentario al Pseudo-Dionisio, etc.

Ricardo de San Víctor († 1173): exige una demostración segura; la prueba de Dios debe partir de la experiencia; intenta penetrar discursivamente los misterios; es al mismo tiempo un teórico de la contemplación. *Obras:* De trinitate; De gratia contemplationis, etc.

97] e) «SENTENCIAS» Y «SUMAS»:

1. *Sentencias:* originariamente colecciones de lugares de la Biblia y de los Padres; tránsito paulatino a las Sumas; el conocidísimo libro de «Sentencias» de *Pedro Lombardo* († hacia 1160) sirvió de libro de texto hasta el siglo XVI.

2. *Sumas:* exposiciones sistemáticas, independientes, de la teología (o filosofía) con amplio espacio para los argumentos racionales: «Summa philosophiae» de la escuela de Oxford; *Alejandro de Hales, San Buenaventura, San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino* y otros.

98] **III. FILOSOFÍA NO ESCOLÁSTICA DE LA EDAD MEDIA:**

a) FILOSOFÍA BIZANTINA:

Predomina la tradición, paráfrasis y comentarios a Aristóteles y Platón: *Focio, Aretas, Miguel Psello, Miguel de Éfeso, Nicolás de Metona,* etc.

99] b) FILOSOFÍA ÁRABE de cuño griego, que subsistió como algo extraño en el Islam, pero influyó en el desarrollo de la escolástica.

Véase M. HORTEN: *Die Philosophie des Islams,* 1924.

Bibliografía: P. J. DE MENASCE, *Arabische Philosophie,* Berna 1948, en *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie* (ed. I. M. Bochénski) vol., 6. S. MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe,* 1859, [2]1927. B. CARRA DE VAUX, *Les penseurs de l'Islam,* 3 vols., 1921-1923.

1. ***En Oriente:***

Al-Kindi († 873): primer pensador árabe de dirección griega.

Al-Farabi († 950): transmitió al Islam la lógica griega; místico *(sufi);* distinción de esencia y existencia en la criatura.

AVICENA o Ibn Sina (980-1037): extraordinario prestigio en la Edad Media; obra principal: «Libro de la curación» (enciclopedia filosófica de base aristotélica-neoplatónica). Del Avicena «árabe» hay que distinguir el Avicena «latino» (frecuentemente mal entendido).

Alhazen (†1038): fisiología y psicología de la visión.

Algazel o Gazali (1059-1111): místico; escéptico en filosofía.

Obras: Las tendencias de los filósofos; La destrucción de los filósofos (contra ella Averroes escribió: Destructio destructionis); La restauración de los conocimientosre ligiosos (obra principal). Doctrina: creación temporal de la nada; resu-

rrección del cuerpo; poder milagroso de Dios; negación de la causalidad creada.

100] 2. *En Occidente* (España):

Avempace († 1138): «Régimen del solitario» (elevación a la autoridad de conciencia espiritual).

Abubacer o Ibn Tufail († 1185): «El filósofo autodidacto» (novela filosófica).

AVERROES o Ibn Roschd de Córdoba (1126-1198): juez y médico; comentario universal de Aristóteles (comentarios grandes, medianos y pequeños), en el que expone sus doctrinas propias; las formas se encuentran seminalmente en la materia; creación de la nada sin principio; Dios, *actus purus;* no hay panteísmo, pero sí panpsiquismo; el entendimiento «agente» es distinto del alma y único para todos los hombres; sólo por contacto con él surge el entendimiento potencial de los individuos, que después de la muerte es devuelto al intelecto universal (la inteligencia de la esfera lunar); conciliación con la religión por la interpretación alegórica del Corán; la doctrina de la «doble verdad» parece que sólo se encuentra en el Averroes «latino». ↗ [107, 115].

101] c) FILOSOFÍA JUDÍA MEDIEVAL:

J. GUTTMANN: *Die Philosophie des Judentums,* 1933.
Bibliografía: G. VAJDA, *Jüdische Philosophie,* Berna, en *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie* (ed. I. M. Bochénski), vol. 19.
E. BERTOLA, *La filosofía hebraica,* 1947.

1. *La Cábala:* doctrina misteriosa emanatista consignada por escrito entre los siglos IX y XIV.

2. *Teólogos dados a la filosofía:*

Isaac ben Salomón Israeli (845-945 aprox., natural de Egipto): «Libro de las definiciones», «Libro de los elementos».

Saadia (892-942): fundador de la filosofía judía de la religión; «Libro de las creencias y de las opiniones».

Ibn Gebirol (= Avicebrón, = Avencebrol; nacido en España; 1020-1070 aprox.): «Fuente de la vida»; neoplatónico; excepto Dios, todas las substancias constan de materia y forma; ocasionalismo; influyó en la escolástica.

Moisés Maimónides de Córdoba (1135-1204): obra principal: Guía de perplejos (aristotélica; el mundo fué creado de la nada; providencia; libre albedrío); gran influencia en la escolástica.

102] IV. APOGEO DE LA ESCOLÁSTICA (siglo XIII):

Época de las grandes creaciones sistemáticas.

a) CAMBIO PROFUNDO:

1. *Causas y circunstancias:*

Las traducciones de Aristóteles hechas a partir del árabe y del griego *(Guillermo de Moerbeke* y otros) proporcionan el Aris-

tóteles entero, mientras que hasta este momento sólo se conocían en Occidente sus escritos lógicos. Añádase a ello el conocimiento de los comentarios y escritos árabes.
[Gran parte de estas traducciones se deben a la *escuela de traductores de Toledo*, en la que sobresalen *Dominicus (Domingo) Gundisalvi* y sus colaboradores *Juan de Sevilla* y *Gerardo de Cremona*.]

La lucha en torno a Aristóteles: el Aristóteles arabizado y el neoplatonismo de varias obras falsamente atribuidas al Estagirita conducen a tendencias panteistizantes ↗ [95]; resistencia de la autoridad eclesiástica (prohibición de Aristóteles). El aristotelismo alcanza la victoria después de conocerse su teísmo. Separación metódica entre ↗ teología natural y teología revelada.

Organización escolar: Universidades: desde 1200; estructuración en cuatro facultades; la facultad de Artes incluye los cursos de filosofía que, no obstante, son seguidos de ordinario por teólogos. *Formas de enseñanza:* lectio (comentario) y ↗ disputatio. *Formas de exposición escrita:* las Sumas [97], quaestiones disputatae (para profundizar en la ciencia; resultado de las disputas ordinarias), quaestiones quodlibetales (fruto de las disputas solemnes), opuscula (monografías). *Estudios:* 6 años para los «artistas» (condición previa para los teólogos), 8 años para los teólogos; 8 años de actividad docente antes del magisterio. *Influencia de las órdenes mendicantes:* franciscanos, dominicos.

103] 2. ***Primeros intentos de síntesis:***

Domingo (Dominicus) Gundisalvi de Segovia (todavía en el siglo XII), *Guillermo de Auvernia*, *Roberto Grosseteste* (1175-1253): canciller de Oxford, orientado sobre todo hacia la ciencia natural; teoría y metafísica de la luz cimentadas matemáticamente. «Summa philosophiae» de la escuela de Oxford.

104] b) DIRECCIÓN AGUSTINIANA TRADICIONAL: ↗ [84]. Sigue adherida al ↗ agustinismo a pesar del conocimiento fundamental de la literatura aristotélica, arábiga y judía.

1. ***La antigua escuela franciscana:***

Alejandro de Hales (poco antes de 1186-1245 aprox.): inglés; «Glossa in quattuor libros Sententiarum»; «Summa fratris Alexandri» (autenticidad hipotética; obra en gran parte de *Juan de Rupella*); primera utilización total de Aristóteles; en caso de litigio, se prefiere la opinión de San Agustín.

San Buenaventura (Juan de Fidanza, 1217?-1274): amigo de Santo Tomás de Aquino; escolástico y místico.
Obras: Comentario a las Sentencias; Itinerarium mentis ad Deum (obra mística capital); Collationes in Hexaëmeron; De reductione artium ad theologiam; teoría de la iluminación.

Gualterio de Brujas (hacia 1225-1307). *Obras:* Quaestiones disputatae (importante teoría de la conciencia).

Gilberto de Tournai († 1284): escritos pedagógicos.

2. ***La antigua escuela dominicana;***

Pedro de Tarantasia (= Inocencio v); *Ricardo Fishacre* o otros.

105] 3. ***La escuela franciscana desde San Buenaventura a Duns Escoto:*** La oposición, latente en Santo Tomás [109] y San Buenaventura, entre las direcciones nueva y tradicional lleva a una lucha abierta. *Mateo de Aquasparta* (aprox. 1235-1302): Quaestiones disputatae, entre ellas la De cognitione. *Juan Pekham* (aprox. 1240-1292): violento adversario de Santo Tomás de Aquino, sobre todo de su doctrina sobre la unidad de forma esencial en el hombre ↗ [110]. *Guillermo de la Mare* († 1298) ↗ [110]. *Rogerio de Marston, Ricardo de Middletown* y *Guillermo de Ware* (a fines del siglo XIII) se acercan al aristotelismo en la gnoseología.

Vitel de Furno († 1327): adversario de Olivi. *Obras:* De rerum principio (erróneamente atribuido a Duns Escoto).

Pedro Juan Olivi (1248?-1298): Quaestiones in II librum Sententiarum; en el alma hay partes esenciales las cuales se mantienen unidas por la materia espiritual de tal manera que el alma intelectiva informa el cuerpo sólo mediante el alma sensitiva (doctrina condenada por el Concilio de Vienne y de la que Pedro se retractó); primacía de la voluntad; teoría del ímpetu.

106] 4. ENRIQUE DE GANTE († 1293): Quodlibeta; Summa theologica (inacabada); la materia no es meramente potencial, sino real; no hay distinción real entre esencia y existencia; la individuación se realiza por negación; rechaza las species intelligibiles; admite en el hombre una forma de corporeidad además del alma.

107] c) DIRECCIÓN NUEVA ARISTOTÉLICA:

1. ***Aristotelismo puro o averroísmo latino:*** ↗ [100, 125]. Aceptación de Aristóteles entendido según el Averroes (latino), prescindiendo del dogma cristiano. Doctrina de la eternidad del mundo y del movimiento, de la unidad del intelecto en todos los hombres, de la «doble verdad». Representantes: *Siger de Brabante* (1235?-1284) y *Boecio de Dacia.*

108] 2. ***Síntesis de la doctrina cristiana*** llevada a efecto por la orden dominicana:

Preparación:

SAN ALBERTO MAGNO (nacido en Bollstädt, 1200?-1280): filósofo, teólogo e investigador de la naturaleza, primera exposición sistemática de la filosofía aristotélica teniendo en cuenta a los árabes y adaptación de la misma a la doctrina cristiana; en teología, San Alberto sigue adherido al agustinismo.

Discípulos de San Alberto: las corrientes del aristotelismo, neoplatonismo y agustinismo inconciliadas en San Alberto son recogidas por varios discípulos: el aristotelismo, por *Santo*

Tomás de Aquino [109], el neoplatonismo, por *Ulrico de Estrasburgo* y otros [113], el agustinismo, por *Hugo Ripelin* de Estrasburgo.

109] **Realización:**

SANTO TOMÁS DE AQUINO (1225?-1274); el mayor sistematizador de la Edad Media. ↗ [110-111, 119, 127, 128, 141, 204-205].

Doctrina: ↗ Tomismo.

Obras: Comentarios a Aristóteles, Quaestiones disputatae, Comentarios a las Sentencias, Opuscula, Summa contra Gentiles (fundamentación racional de la teología, Summa filosófica), Summa theologica (sistema de teología y filosofía, obra capital), etc.

110] **La lucha en torno a Santo Tomás:**

Adversarios (también ↗ [117):

Pertenecientes a su misma orden: *Pedro de Tarantasia* ↗ [104], *Roberto Kilwardby* († 1279), quien como arzobispo de Canterbury condenó doctrinas tomistas (1277).

Pertenecientes al clero secular: *Esteban Tempier*, obispo de París: condenación de doctrinas averroístas que indirectamente afectaban también a proposiciones tomistas (1277); *Enrique de Gante:* ↗ [106].

Pertenecientes a la orden franciscana: *Juan Peckham:* ↗ [105]; renovó su condenación (1284 y 1286) como sucesor de Roberto; *Guillermo de la Mare:* ↗ [105]; «Correctorium fratris Thomae» (1278). Más tarde, *Juan Duns Escoto:* ↗ [112].

Defensa: recomendación oficial del tomismo por la orden dominicana. Cinco «Correctoria corruptorii fratris Thomae» como respuesta al «Correctorium» de Guillermo de la Mare.

111] **El tomismo en los siglos XIII y XIV:**

Godofredo de Fontaines († después de 1306): simpatiza con el tomismo.

La antigua escuela tomista (hacia 1300): libertad de interpretación en los detalles. Dominicos: entre ellos, *Hervaeus Natalis* († 1328) y *Tomás de Sutton.* Agustinos: su primer maestro *Aegidius Romanus* (Egidio Romano o Gil de Roma) (1245?-1316). Carmelitas y cistercienses: siguen a *Godofredo de Fontaines.* [En España: *Ramón Martí*, dominico († hacia 1270), *Guido de Terrena*, carmelita († 1342), y *Alfonso Vargas*, agustino († 1366), profesor un tiempo en París, tomista egidiano.]

Dante: muchos le colocan cerca de San Alberto Magno.

112] d) EL ESCOTISMO: preparado por la escuela franciscana de la época que media entre San Buenaventura y Duns Escoto ↗ [105].

JUAN DUNS ESCOTO (1266-1308): «doctor subtilis», franciscano, † en Colonia; agudo crítico del tomismo. ↗ [120, 141].

Doctrina: ↗ Escotismo.

Obras: De primo principio, Quaestiones in metaphysicam, Opus Oxoniense (Comentario a las Sentencias, obra fundamental), Reportata Parisiensia, Theoremata (cuya autenticidad es discutida). Comentarios a Aristóteles.

113] e) DIRECCIÓN NEOPLATÓNICA: ↗ [57, 78, 84, 88].

1. ***Elementos neoplatónicos:*** en *Alberto Magno* (Metafísica) y *Tomás de Aquino* (cada vez más numerosos en sus últimos escritos).
2. ***Manifestación del neoplatonismo:*** sobre todo en Alemania y la orden dominicana.

Witelo: ↗ [115]. *Ulrico de Estrasburgo:* discípulo de San Alberto. *Dietrich (Teodorico) de Freiberg* en Sajonia, (1250 aprox. hasta después de 1310): también investigador de la naturaleza (teoría correcta del arco iris); sigue a Proclo y a San Agustín.

114] EL MAESTRO ECKHART (1260-1327): fundador de la mística especulativa en Occidente (penetración intelectual de las vivencias místicas). Condenación eclesiástica de varias proposiciones suyas.

Doctrina: concepción dinámica del ser; empleo de la paradoja Doctrina del alma: ante todo, tomista; además, la doctrina del fondo del alma o *chispa del alma* en la que ésta ve a Dios prescindiendo de imágenes. Doctrina de Dios: tomista en conjunto, pero acentuando vigorosamente la teología negativa como acceso hacia la vivencia supraconceptual, mística, del Uno primitivo; el mundo fué creado de la nada por una acción libre de Dios. La doctrina (condenada) de la eternidad del mundo le es atribuida injustamente; la doctrina acerca del ser de la criatura (y más todavía la de la «chispa» del alma) tiene algunas veces irisaciones panteístas. El fin del hombre es el retorno a Dios, en el «*apartamiento*» de toda criatura y por el «*nacimiento de Dios*» en ella mediante la gracia. Al interpretar a Eckhart hay que distinguir entre relación natural y sobrenatural del alma a Dios.

Obras: Opus tripartitum; Quaestiones; tratados y sermones en alemán (con frecuencia, apostillas dudosas); escrito de justificación.

115] f) DIRECCIÓN CIENTÍFICO-NATURAL:

Roberto Crosseteste: ↗ [103]; interés por las matemáticas. *Alberto Magno:* ↗ [108]; interés por lo biológico (zoología y botánica); observación. *Petrus Peregrinus* (Pedro de Marcourt): Epistola de magnete; postula el método experimental.

ROGERIO BACON (1210 aprox. hasta después de 1292). *Obras:* Opus maius, Opus minus, Opus tertium. Aguda crítica del método teológico; su plan: dar una exposición de conjunto

de las ciencias profanas; realizado sólo fragmentariamente; empirismo, concepto pragmatista de verdad; experiencia interna por iluminación divina; la matemática, base de la cultura científica.

Witelo (de Silesia, hacia 1210-1270): Perspectiva (óptica).

g) EL DESARROLLO DE LA LÓGICA:

116] 1. ***La Logica vetus:*** la lógica, hasta mediados del siglo XII, se basaba en la *Εἰσαγωγή* de Porfirio [64], los escritos aristotélicos De interpretatione (Peri hermeneias) y De categoriis y los tratados de Boecio [72].

2. ***La Logica nova:*** desde *Thierry de Chartres* († hacia 1150); ↗ [93]; se apoya en las restantes partes del Organon aristotélico y en el De sex principiis [94].

3. ***La Logica modernorum*** (siglo XIII): influencia de los árabes; mezcla de lógica y gramática *(lógica «terminista»);* compendios: *«Summulae».*

Petrus Hispanus (Pedro Hispano) (= Juan XXI, † 1277): «Summulae logicales» (utilizado durante siglos como texto escolar).

4. ***Lógica del lenguaje:*** investigación de las relaciones entre lógica y gramática *(grammatica speculativa).*

Rogerio Bacon: ↗ [115]; Summa grammaticae. *Tomás de Erfurt* (siglo XIV): De modis significandi (falsamente atribuido a Duns Escoto).

5. RAMÓN LULL (1235-1315): agitada vida de peregrino; lucha contra el Islam y el averroísmo latino; poeta, filósofo, teólogo y místico; Lull aspiraba a un *Ars generalis,* un sistema de conceptos fundamentales supremos y de proposiciones, de los que por combinaciones y operaciones mecánicas pudieran deducirse las ciencias particulares. La última forma literaria de sus ideas se encuentra en el «Ars magna et ultima». Lull es el precursor del Ars combinatoria de Leibniz y de la ↗ logística.

117] h) VISLUMBRES DE UNA ÉPOCA NUEVA:

Entre Duns Escoto y Guillermo de Ockham; disolución de la síntesis escolástica.

Jacobo de Metz (hacia 1300): crítica de Santo Tomás; *Durando de Saint Pourçain* († 1334): enérgico adversario del Aquinate; limitación de las relaciones reales a la relación causal; las potencias del alma se identifican con la substancia de éstas y con los actos; los objetos son sólo condiciones de los actos; no hay imagen alguna de los objetos en el conocer. *Pedro Auréolo o Auriol* († 1322); crítico, principalmente de Duns Escoto; nominalismo conceptualista y empirismo; *principio de economía:* hay que limitar lo más posible los principios de explicación.

118] V. LA ESCOLÁSTICA TARDÍA (siglos XIV-XV):

Período de decadencia; época del nominalismo; después de Ockham no aparecen ideas nuevas.

a) CAUSAS DE LA DECADENCIA:

1. *Causas externas:* guerra franco-inglesa (1339-1453); la gran peste; el cisma de Occidente; multiplicación de las universidades con disminución de requisitos.

2. *Causas internas:* falta de libertad doctrinal dentro de las órdenes; creciente desconocimiento de los grandes filósofos del pasado; lenguaje bárbaro; vacías sutilezas.

119] b) LA «VIA ANTIQUA»: la oposición de «via antiqua» y «via moderna» concierne a la doctrina de los universales (↗ Concepto universal). La «via antiqua» comprende las escuelas orientadas en sentido realista en oposición al nominalismo de la «via moderna».

1. *Escuela tomista* (realismo moderado): ↗ [109, 111].

Juan Capréolo (1380-1444): «princeps thomistarum»; obra principal: Libri quatuor defensionum theologiae divi doctoris Thomae de Aquino. *Antonino de Florencia* (1389-1459): aplicación del tomismo a la ética social y a la economía. *Dionisio Cartujano* (1403?-1471): fecundo escritor, místico. En París, donde estudió *Francisco de Vitoria*, se verifica el enlace con la escolástica española ↗ [127]. [En España: *Pedro Martínez de Osma* († 1480); *Diego de Deza* († 1523).]

120] 2. *Escuela escotista:* ↗ [112].

F. de Marchia (s. XIV): teoría del «impetus»; *Francisco Mayronis* († 1325); *Walter Burleigh* († después de 1343); *Pedro Tartareto* (hacia 1500): Comentarios a Escoto. Próximo al escotismo se halla *Tomás Bradwardine* (1290?-1349): también matemático; en oposición a Escoto, enseña una determinación de la voluntad por Dios (influencia sobre Wicklef y la Reforma). [En España: *Guillermo Rubió* (s. XIV): escotista influido por Ockham.]

121] c) LA «VIA MODERNA»: ↗ [92]; disolución de la síntesis de fe y saber.

1. GUILLERMO DE OCKHAM (antes de 1300 hasta 1350?): franciscano; escritos sobre lógica y filosofía natural; escritos antipapales y eclesiástico-políticos en defensa de Luis de Baviera.

Doctrina: ↗ Conceptualismo; crítica del tomismo y del escotismo; la intuición, forma natural de nuestro conocimiento; el objeto de las ciencias reales lo constituyen los conceptos *(termini)*; reduce el alcance de la psicología y teología racionales; los artículos de la fe no son demostrables ni principios de demostración; exigencia de libertad de pensamiento para la filosofía; la ley moral (más tarde dirá: a excepción del amor de Dios) se funda únicamente en la voluntad divina.

122] 2. ***Escuela nominalista:***

Intensificación de las tendencias críticas y escépticas. Gregorio de Rímini († 1358); *Juan de Mirecourt* (hacia 1345): Dios, causa del pecado. *Nicolás de Autrecourt* (hacia 1340): el principio de contradicción y la experiencia interna son los únicos principios del conocimiento; negación de la evidencia del principio de causalidad; negación del conocimiento de la substancia (excepto del yo); atomismo y mecanicismo. La Iglesia condenó sesenta proposiciones suyas.

123] *Estudio de las ciencias naturales,* sobre todo en París. *Juan Buridán* († después de 1358): lógico y físico; teoría del «impetus», aplicación a la mecánica celeste, con lo que se hacen superfluos los «espíritus estelares» aristotélicos; influye sobre Leonardo de Vinci a través de Alberto de Sajonia, sobre Domingo de Soto y Galileo. Irresolubilidad de la cuestión acerca de si la voluntad puede decidirse puesta en circunstancias iguales; de ordinario, va contra el escepticismo de Ockham. *Nicolás de Oresme* († 1382): el más importante economista del siglo XIV; de mayor significación aún para la matemática, la física y la astronomía; recoge la teoría del «impetus» de Buridán; precursor de Copérnico por la doctrina acerca del movimiento diurno de la tierra, de Descartes por la invención de la geometría de coordenadas, de Galileo por el descubrimiento de las leyes de la caída de los cuerpos. *Alberto de Sajonia:* ockhamista en lógica.

124] *Ulterior desarrollo de la lógica:* principalmente en Inglaterra. Además, *Pedro de Ailly* (1350-1420): polifacético. *Gabriel Biel* de Spira († 1495): hábil exposición del ockhamismo; influye en Lutero [129].

125] d) El averroísmo tardío (hasta el siglo XVII): ↗ [100, 107].

1. ***Tendencia rígida:*** con influencia sobre las doctrinas contrarias al cristianismo.

Juan de Jandún († 1328): la soberanía popular, fuente de todo poder político; autor, junto con *Marsilio de Padua,* del «Defensor pacis» (contra el papado).

2. ***Tendencia mitigada:*** Averroísmo cristianizado. *Fitz-Ralph:* identifica el intelecto agente con Dios. *Juan de Baconthorp* († 1348) y otros.

126] e) La mística en la baja Edad Media:

1. ***En la dirección del maestro Eckhart:***

↗ [114]; interpretación del maestro de acuerdo con el sentir de la Iglesia; retroceso de lo especulativo.

Juan Taulero (1300-1361): mística orientada hacia la ética; sermones.

Enrique de Suso (1295?-1366): profundamente afectivo. *Obras:* El librito de la verdad, Librito de la sabiduría eterna.

«Teología alemana» (anónimo): editado por Lutero (1516).

Juan van Ruysbroeck (1293-1381). *Obras:* El reino de los amantes de Dios, Adorno de las bodas espirituales (su obra principal), Libro de las doce beguinas.

2. ***En la dirección de los victorinos y San Buenaventura*** ↗ [96, 104]: separación de escolástica y mística: la mística, refugio ante el escepticismo de la especulación.

Juan Gersón: discípulo de Pedro de Ailly [124]; adversario de Ruysbroeck; incluido sin razón por los nominalistas entre los de su escuela; sin embargo, acentúa, contra el ultrarrealismo platónico, la libertad de Dios en la creación; crítica de la injustificada transposición de métodos; postula que se remate la teología escolástica con la teología mística.

3. ***Controversia sobre el carácter del conocimiento místico:***

Vicente de Aggsbach (elevación a Dios prescindiendo del conocimiento); *Nicolás de Cusa* (docta ignorantia): ↗ [133].

126 bis [La FILOSOFÍA ESPAÑOLA cuenta en el ocaso de la Edad Media con la figura del pensador independiente *Ramón Sibiuda* (o *Sabunde)* († 1436), natural de Barcelona: «Liber creaturarum (seu Naturae) seu Liber de homine»; el hombre, centro de la naturaleza; ascenso a Dios desde él; esta actitud intelectual preludia el Renacimiento.]

FILOSOFÍA MODERNA

A. HASTA LA REVOLUCIÓN FILOSÓFICA DE KANT (1450-1781):

127 I. ÉPOCA DE TRANSICIÓN (1450-1640):

a) CIRCUNSTANCIAS HISTÓRICAS:

1. *Externas:* desarrollo de los estados nacionales; descubrimiento de nuevos países y pueblos; imprenta.
2. *Internas:* Humanismo y Renacimiento; Reforma y Contrarreforma; desarrollo de la ciencia de la naturaleza; individualismo creciente.

b) CONTINUACIÓN DE LA FILOSOFÍA DE ÉPOCAS ANTERIORES:

1. ***Escolástica española*** (denominada así por el país en que se originó la renovación del pensamiento escolástico): ↗ [119]. Trabajo crítico e independiente sobre la tradición escolástica; aplicación a nuevas cuestiones, especialmente a la filosofía de la sociedad y del estado; lenguaje más correcto. ↗ [141, 152, 200].

Dominicos: Pedro Crockaert († 1516); su discípulo *Francisco de Vitoria* († 1546): iniciador del nuevo movimiento en Salamanca. «De iure belli» (sobre el derecho de guerra). Sus discí-

pulos: *Domingo Soto* († 1560) y *Melchor Cano* († 1560); De locis theologicis (doctrina acerca de las fuentes y métodos teológicos). *Domingo Báñez* († 1604): ↗ Dios (Concurso de).

Los grandes *Comentarios a Santo Tomás de Aquino:* de *Tomás de Vio (Cayetano)* a la Summa theologica (1507-22); de *Francisco Silvestre* (o *de Silvestris*) (el *Ferrariense*) a la Summa contra Gentiles (1516).

128] *Jesuitas:* «Cursus Conimbricensium» (Coimbra). *Francisco de Toledo* († 1596): discípulo de Soto; *Pedro Fonseca* († 1597); *Gregorio de Valencia* († 1603); *Jacobo Ledesma* († 1575); *Gabriel Vázquez* († 1604); *Luis de Molina* (1535-1600) ↗ Molinismo.

FRANCISCO SUÁREZ (1548-1617): teólogo y filósofo. *Obras filosóficas:* Disputationes metaphysicae (primer tratado sistemático de metafísica escolástica con amplia utilización de la tradición filosófica); se completa con De anima (psicología) y De legibus (filosofía del derecho, derecho del estado e internacional). Respecto a su doctrina: ↗ Suarismo. Influyó en la escolástica católica y protestante y en Leibniz.

129] 2. ***Escolástica protestante:***

[*Lutero* (1483-1546): influido por el nominalismo, San Agustín y la mística; rígida recusación de la filosofía; «De servo arbitrio» (Dios, razón determinante de todo el acontecer)].

Melanchton (1497-1565): fundador de la escolástica protestante; aristotelismo ecléctico.

130] 3. ***Retorno a la filosofía antigua:***

Platónicos: En Italia: *Plethon* († 1450); *Bessarion* († 1472); *Marsilio Ficino* (1433-1499): traducciones; «*Theologia* platonica»; alma de la Academia Platónica de Florencia; *Pico della Mirandola* († 1494): busca la conciliación con Aristóteles.
En Alemania: *Juan Reuchlin* († 1522): influido por la Cábala [101]; *Erasmo de Rotterdam* (1467-1536); *Zwinglio* (1484-1531): reformador; «De Providentia» (panteísmo con elementos estoicos).

Aristotélicos: orientados hacia Averroes o Alejandro de Afrodisia. Sigue a este último *Pedro Pomponazi* († 1524): «De immortalitate animae» (contra la inmortalidad substancial). *Jacobo Zabarella* († 1589).

Estoicos: Justo Lipsio († 1606).

Epicúreos: Lorenzo Valla [131]; Gassendi [131].

Escépticos: en combinación con la filosofía estoica de la vida: *Montaigne* (1533-1592): «Essais»; *Pierre Charron* (1541-1603): «De la sagesse».

131] c) PRIMEROS INTENTOS DE REFORMA:

1. ***Dialéctica humanística:*** *Lorenzo Valla* (1407-1457): Dialecticae disputationes contra Aristotelicos; *Pedro Ramus* (1515-1572): Institutiones dialectae (dialéctica retórica).

2. ***Filosofía de la naturaleza y ciencia natural:***

Filosofía de la naturaleza: inmediata dedicación a la naturaleza; generalizaciones faltas de crítica; amalgama con elementos místico-religiosos.

En Italia: *Cardano, Telesio, Patrizzi; Tomás Campanella* [134]; *Giordano Bruno* [133].

En Alemania: *Teofrasto Paracelso* (1493-1541); íntima unión de naturaleza y hombre; *van Helmont; D. Sennert* († 1637): teoría corpuscular; *J. Jungius.*

En Francia: *Sebastián Basson:* Philosophia naturalis (1621), primera atomística física; *J. C. Magneno* (siglo XVII).

Pedro Gassendi (1592-1655): «Syntagma philosophicum» (intenta conjugar el cristianismo con el atomismo); *M. Mersenne* († 1648): amigo de Descartes; defiende las ciencias matemáticas contra los escépticos.

Ciencia natural: fundada en el experimento y el uso de la matemática ↗ [123].

Copérnico (1473-1543): fundador del sistema heliocéntrico; *Tycho-Brahe* (1546-1601); *Juan Kepler* (1571-1630): leyes keplerianas; *Galileo* (1564-1642): fundamentación exacta de la ciencia natural; subjetividad de las cualidades sensoriales (secundarias).

132] 3. ***Teosofía mística:***

Agripa von Nettesheim (1486-1585): ocultista y neoplatónico; *Sebastián Frank* (1499-1542): religiosidad independiente de toda autoridad; *Valentín Weigel* (1533-1588): esbozo de una mística panenteísta.

Jacobo Böhme (1575-1624): zapatero. Punto culminante de la teosofía alemana; síntesis de la filosofía alemana de la naturaleza y de la fe de la Reforma. Dios es la voluntad del abismo sin fondo *(Ungrund)* que introduce el proceso eterno del devenir; el bien y el mal brotan del abismo sin fondo; el «sí» y el «no» son una misma cosa. Influencia sobre Ángel Silesio y Schelling.

133] 4. ***Metafísica:***

NICOLÁS DE CUSA (1401-1461): el primer gran filósofo alemán de la época moderna; visión cristiano-escolástica del universo, pero con problemas y programas que apuntan a los tiempos modernos; recibe la influencia del neoplatonismo y de la mística alemana ↗ [126].

Doctrina: la «ratio», que sólo se dirige a objetos finitos, no puede tener acerca de Dios más que ignorancia; el «intellectus», en cambio, capaz de ver los contrarios reducidos a unidad, obtiene con ello un cierto conocimiento del Infinito (que es una *coincidentia oppositorum* o unidad superior de los contrarios) = *docta ignorantia.* Aplicación de estos principios al mundo, que, como efecto de Dios, participa de su incognos-

cibilidad (en el escrito «De coniecturis»). – Nicolás es un eslabón intermedio entre Eckhart y Leibniz.

Obras: De docta ignorantia y De coniecturis (1440); De quaerendo Deum; De visione Dei; De possest; De venatione sapientiae, etc.

GIORDANO BRUNO (1548-1600): ↗ [131]; poeta y filósofo; el primer sistema panteísta acabado de la Edad Moderna; influido por Nicolás de Cusa; apasionado y sin medida.

Doctrina: la naturaleza es eterna; obra por la sabiduría en ella entrañada; avanzando de lo imperfecto a lo más perfecto se produce a sí misma; su obra es múltiple, pero su orden, simple; el universo, que consta de una substancia corpórea e incorpórea, es uno e infinito. El mundo visible no es una parte del universo; está animado (vacilaciones y obscuridades).

Obras: Della causa, principio et uno (obra metafísica principal); De l'infinito, universo e mondi; De gl'eroici furori (filosofía moral); De triplici minimo.

[134] 5. ***Filosofía política y jurídica:***

Maquiavelo (1467-1527): Discorsi sopra la prima decade di Tito Livio; Il principe (1513): primacía de lo político sobre lo ético y religioso.

Santo Tomás Moro (1480-1535): «Utopía» (1516), novela política, comunismo moderado. *Juan Bodin* († 1596): concepto de soberanía. *San Roberto Belarmino* (1542-1621): Disputationes de controversiis christianae fidei; De potestate Summi Pontificis (Iglesia y Estado). *Ricardo Hooker* (1553-1600): derecho natural, derecho eclesiástico anglicano. *Altusio* († 1636): soberanía popular. *Tomás Campanella* († 1638): «La ciudad del sol».

HUGO GROCIO (1583-1645): clásico del derecho natural e internacional. Mare liberum; De Iure Belli ac Pacis (1625).

[135] 6. ***Filosofía de la religión:***

Bodin [134]: religión natural y tolerancia.

Herbert de Cherbury (1581-1648): De veritate (1624); sistema de una religión natural racionalista.

7. ***Reforma de las ciencias:***

Luis Vives (1412-1540): De tradendis disciplinis (1531): crítico de la ciencia; De anima et vita (psicología empírica; ley de la asociación). **Influencia sobre Descartes, F. Bacon y la filosofía escocesa del sentido común.

FRANCIS BACON de Verulam (1561-1626): De dignitate et augamentis scientiarum, Novum organum scientiarum (1620). Programa de una reforma de las ciencias; finalidad de la ciencia: dominio de la naturaleza; separación de religión o ciencia; método inductivo. Partir de la observación y el experimento.

Bacon mezcla todavía ideas filosófico-naturales y científicas. El programa no fué seguido de realización alguna.

Francisco Sánchez († 1632): «Quod nihil scitur» (duda metódica).

135 bis] [Además de los PENSADORES ESPAÑOLES mencionados en el texto, merecen citarse los siguientes:

1. *Platónicos: Sebastián Fox Morcillo* (1522-1558): «De naturae Philosophia»; intenta la conciliación de Platón y Aristóteles.

   Miguel Servet (1511?-1553): panteísta de inspiración neoplatónica.

   Abrabanel Jehudá (León Hebreo) (1460-1535): neoplatónico; «Dialoghi d'amore».

2. *Aristotélicos: Juan Ginés de Sepúlveda* (1490-1573): versiones de Aristóteles; tradujo al latín los Comentarios de Alejandro de Afrodisia a la Metafísica del Estagirita; *Gaspar Cardillo de Villalpando* (1527-1581): el más destacado comentador español de Aristóteles; *Pedro Martínez; Juan Páez de Castro* († 1570).

3. *Independientes: Gómez Pereira* (1500-después de 1558); «Antoniana Margarita»; automatismo de los brutos; precursor de Descartes. *Francisco Vallés* (1524-1582): «De sacra Philosophia». *Juan Huarte de San Juan* (1530-1581): «Examen de Ingenios»; las diferencias de talento tienen principalmente su raíz en la constitución somática; precursor de la psicología diferencial. *Miguel Sabuco* (1562-aprox. 1622): «Nueva Filosofía»; importancia médica de las pasiones.]

II. DESCARTES Y LOS SISTEMAS CONSTRUCTIVOS DEL SIGLO XVII:

136] a) AMBIENTE Y OBJETIVOS del pensamiento en este período:

Ambiente: desprendimiento del esquema escolástico del universo preparado por la crítica y el escepticismo de la escolástica tardía nominalista; éxito de las ciencias naturales como camino para la autonomía de la razón; su método matemático, ideal del pensar filosófico.

Objetivos: elaborar una teoría sobre la conexión mecánica universal de la naturaleza y sobre la relación entre naturaleza y espíritu y fundamentar gnoseológicamente la nueva filosofía.

b) RENATO DESCARTES (1596-1650): fundador de la filosofía moderna. Después de larga vida militar y prolongados viajes establecióse en Holanda.

Doctrina: ↗ Cartesianismo.

Obras: Regulae ad directionem ingenii; Discours de la méthode; Meditationes de prima philosophia (1641), Principia philosophiae (1644, principal obra sistemática); Les passions de l'âme.

Adeptos en diverso grado: los ocasionalistas ↗ [140], muchos oratorianos y jansenistas (la *Lógica de Port-Royal;* L'art de pen-

ser, 1662, de *Arnauld* y *Nicole)* y otros en Francia, Holanda y Alemania.

Adversarios: Voetius († 1676), *Huët* (1721) y otros. Intensa resistencia de la autoridad civil y eclesiástica.

Blas Pascal (1623-1662): matemático y místico. «Pensées sur la religion» (obra póstuma, 1669). Ideal matemático de la ciencia, pero crítica del racionalismo teológico de los cartesianos.

Pedro Bayle (1647-1706): escéptico, separación de razón y fe, autonomía de la moral racional. *Obras:* Dictionnaire historique et critique (1697).

137] c) TRANSFORMACIÓN DEL CARTESIANISMO partiendo del problema de las substancias extensa y pensante (naturaleza y espíritu):

1. ***Supresión de la substancia espiritual:***

Enlace con la filosofía natural mecanicista de Descartes: ***mecanicismo*** universal y ***materialismo.***

TOMÁS HOBBES (1588-1679): «Elementa philosophiae: de corpore, de homine, de cive»; «Leviathan» (teoría del estado). Filosofía = teoría de los cuerpos. Lógica: fundamentación del pensamiento matemático sobre supuestos nominalistas. Subjetividad de las cualidades sensibles, asociación mecánica de ideas. El estado es un cuerpo artificial racionalmente construido; son principios suyos tomados de la experiencia: el apetito de posesión y de poder, así como la razón que intenta evitar la muerte violenta; guerra de todos contra todos en el estado primitivo; el estado surge por un pacto; poder absoluluto del estado; éste es la fuente de lo justo y de lo injusto. En conjunto, su *influencia* no fué extensa; en Inglaterra se le enfrenta una vigorosa corriente idealista con el *platonismo* de la escuela de Cambridge *(Ralph Cudworth,* 1617-1688).

2. ***Supresión de la substancia material:***

En conexión con el análisis de la conciencia de Locke: ***idealismo acosmístico:*** BERKELEY ↗ [142].

138] 3. ***Supresión de la dualidad de substancias:***

Solución monista: enlazado con la definición cartesiana de la substancia (cosa que existe de tal manera que no necesita de ninguna otra para existir): *panteísmo.*

BENITO (Baruch) ESPINOSA (1632-1677): para la doctrina: ↗ Espinosismo. Obra principal: Ethica, ordine geometrico demonstrata, método rigurosamente matemático con definiciones, axiomas y teoremas. *Influyó* en Herder, Goethe, Schleiermacher, Schelling, Hegel, el paralelismo psicofísico y la crítica bíblica racionalista.

139] **Solución pluralista:** monadología y *armonía* preestablecida.

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ (1646-1716): mente creadora y universal; político, científico y filósofo; organización de las ciencias por la fundación e iniciativa de academias; aspiración al

equilibrio y conciliación de teoría y práctica, de la consideración matemático-mecánica de la naturaleza y de la concepción orgánica de la misma, de ciencia natural e historia, de universalidad e individualidad, de fe y saber.

Obras: sus concepciones se encuentran dispersas en gran número de escritos, fragmentos y cartas. Lo más importante está en: Discours de métaphysique (1686), Système nouveau (1695); Monadologie (1714); Nouveaux essais sur l'entendement humain; Essais de Théodicée (1710); De arte combinatoria (principios de logística).

Doctrina: ↗ Mónada, ↗ Optimismo, ↗ Logística.

Influencia en Wolff, Bolzano, Teichmüller, Herbart, Lotze.

Contemporáneos de Leibniz: Amos Commenius (1592-1670): destacado pedagogo y didáctico. *Angel Silesio* (= Juan *Scheffler*, 1624-1677): místico, «Cherubinischer Wandersmann» (Peregrino querúbico). *Tschirnhaus* (1651-1709): su «Medicina mentis» trata la lógica como arte de la invención.

Samuel Pufendorf (1632-1694): mérito en cuanto al derecho natural e internacional; De iure naturae et gentium (1672).

Christián Thomasius (1655-1728): precursor de la Ilustración; Fundamenta iuris naturae et gentium (1705).

Juan B. Vico (1668-1744): programa de una filosofía de la historia y una psicología de los pueblos. *Obras:* Principi di una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni (1725). ↗ [227].

140] 4. ***Supresión de la acción recíproca de las substancias:***

Problema de la conexión física:

Ocasionalismo:

Precursores: Sebastián Basson [131], *J. Clauberg* († 1665), *Louis de la Forge, Cordemoy.*

Sistema desarrollado: ARNOLD GEULINCX (1624-1669). Obra principal: Ethica. Doctrina: ↗ Ocasionalismo.

Problema de la conexión intencional:

Ontologismo: ↗ [227].

NICOLÁS MALEBRANCHE (1638-1715): Obra principal: De la recherche de la vérité (1764). Para la doctrina: ↗ Ontologismo.

141] d) LA ESCOLÁSTICA EN LA ÉPOCA DEL CARTESIANISMO:

B. JANSEN, *Geschichte des Erkenntnislehre*, 1940.

1. ***Continuación de las escuelas:***

Tomistas: dominicos: *Juan de Sto. Tomás* (1589-1644): Cursus philosophicus (1637); *Ant. Goudin* († 1695); carmelitas descalzos: *Antonio de la Madre de Dios* (Antonius a Matre Dei): Cursus Salmanticensis; *Felipe de la Santísima Trinidad* (Philippus a SS. Trinitate) († 1671): Summa Philosophiae (1648); benedictinos: *el cardenal Sáenz de Aguirre* († 1699): Philo-

sophia nova-antiqua rationalis (1671); *L. Babenstuber* († 1726): Philosophia thomistica Salisburgensis (1704).

Escotistas (muchos franciscanos; otros siguen a San Buenaventura o a Santo Tomás): *L. Wadding* (1588-1657): iniciador del renacimiento escotista; *Mastrio* (Mastrius), *Bellutio* (Bellutius), *J. Poncius:* editor del «Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer» (1668).

Suaristas (en su mayor parte, jesuitas): *Cosme Alamanni:* Summa totius philosophiae (1618); cardenal *de Lugo* († 1600): De iustitia et iure (1642).

Aristotelismo independiente (algunos, jesuitas): *Hurtado, Arriaga:* Cursus philosophicus (1632); *Oviedo.*

2. ***Materia de enseñanza:*** menos comentarios (a Aristóteles, Santo Tomás) y más «Cursus» sistemáticos y monografías. Historia de la filosofía: el español *Bartolomé Pou (Povius):* «Institutiones historiae philosophiae» (1763); *Steinacker; Ph. Couplet:* «Confucius Sinarum philosophus» (1687).

3. ***Conciliación con el cartesianismo y la moderna ciencia natural:***
Mersenne [131]; *E. Maignan* († 1676); *Honorato Fabri, S. I.* († 1668); *cardenal Tolemei, S. I.* († 1728): Philosophia mentis et sensuum (1696); *J. Duhamel* (†1706): Philosophia vetus et nova (1678).

141 bis] [En ESPAÑA, además de los citados:

Juan Caramuel (1606-1682): de orientación cartesiana; *Isaac Cardoso* (1615-1680): «Philosophia libera»; atomismo.

Sebastián Izquierdo, S. I. (1601-1681): escolástico; «Pharus scientiarum»; precursor del «Ars Combinatoria» de Leibniz.]

142] **III. FILOSOFÍA DE LA ILUSTRACIÓN** (siglo XVIII):

Exigencia de penetrar exhaustivamente la realidad total y regular todas las circunstancias de la vida mediante la pura razón; ↗ Ilustración.

a) LA ILUSTRACIÓN EN INGLATERRA:

1. ***El empirismo inglés:***

JOHN LOCKE (1632-1704): iniciador de la Ilustración. *Obra principal:* An essay concerning human understanding (1690); no hay ideas innatas; todas las representaciones proceden de la experiencia externa o interna; nominalismo; la substancia = soporte desconocido de propiedades percibidas; no es inconcebible que Dios haya dado a la materia la capacidad de pensar. *Otras obras:* Pensamientos sobre la educación (ideal del gentleman); La racionalidad del cristianismo; Carta sobre la tolerancia (se excluye a los ateos y a los católicos); Ensayos sobre el gobierno (el estado, creado para defender la libertad e igualdad de todos).

Ulterior desenvolvimiento de las ideas de Locke:

En sentido materialista: Hartley († 1757): psicología de la asociación; firme conexión de los procesos psíquicos y fisiológicos. *J. Priestley* (1733-1804): completa identificación de lo psíquico y fisiológico conservando la inmortalidad del alma.

En sentido espiritualista e idealista: Burthogge († después de 1700); *Collier* († 1732).

GEORGE BERKELEY (1685-1753): Treatise concerning the principles of human knowledge (1710); a nuestras sensaciones no corresponden objetos materiales de ninguna clase; éstos son meras representaciones producidas en nosotros por Dios de manera ordenada = *idealismo acosmístico.*

David Hume ↗ [145].

143] 2. ***La ciencia de la naturaleza y la filosofía natural inglesas de este período:***

Robert Boyle (1627-1691): iniciador de la química; teoría atomística de los cuerpos combinada con una concepción teleológica del universo.

Isaac Newton (1642-1727): Philosophiae naturalis principia mathematica (1687); teoría de la gravitación; se remata el esquema mecanicista del mundo ↗ [131]; ideal metódico de los filósofos. El espacio absoluto es el «sensorium» ilimitado y homogéneo de Dios.

3. ***La filosofía inglesa de la religión:*** ↗ [135].

Deísmo; crítica de toda religión positiva («librepensadores») por la religión natural de la razón. *Toland* († 1722): panteísta; *Collins* († 1729); *Tindal* († 1733); *Bolingbroke* († 1751).

144] 4. ***La filosofía moral inglesa:*** ↗ [137].

Locke [142]: cimentación de la moral sobre el placer y el dolor resultantes de nuestras acciones. *Cumberland* († 1718): bueno es lo que sirve al bien general.

SHAFTESBURY (1671-1713): es bueno lo que sirve a la armonía de la personalidad; fundamentación en la experiencia interna. *Obras:* «Inquiry concerning virtue» (1699): consideración de la moral independientemente de la religión. «Los moralistas»: concepción artística del mundo y de la vida; identificación de virtud y belleza. *Adeptos: Butler* († 1752), *Hutcheson* († 1746). *Influencia* en Voltaire, Rousseau, el clasicismo alemán y el romanticismo.

Mandeville († 1733): principio del egoísmo. *S. Clarke* (1675-1729): principio moral objetivo; buena es la acción conforme a su objeto. *Paley* († 1805): bueno es lo que acrecienta la felicidad general.

5. ***Estética inglesa:***

Shaftesbury (véase antes); *Henry Home* († 1782); *Edm. Burke* († 1797).

145] 6. DAVID HUME (1711-1776): termina la Ilustración en Inglaterra.
Doctrina: empirismo y escepticismo; se desvanece el concepto de substancia y de causalidad; el yo es un haz de representaciones; todas las acciones están determinadas por disposiciones; la moralidad descansa en la benevolencia innata; bueno moralmente es lo verdaderamente útil; se subraya el sentimiento moral; la religión procede de las necesidades de la afectividad; su forma primera es el politeísmo.
Obras: A treatise on human nature; An Enquiry concerning human understanding (1748); Enquiry concerning the principles of morals; Essays moral and political; The natural history of religión; Dialogues concerning natural religion.
Desenvolvimiento ulterior: Adam Smith (1723-1790): notable economista.

146] *Adversarios:* la ***filosofía escocesa:*** Para evitar el escepticismo, admite, en forma análoga al sentimiento moral de Hume y otros, una facultad judicativa inmediata para lo verdadero, el *Common Sense* o sano entendimiento humano. Precursor: *Cl. Buffier, S. I.*
Thomas Reid (1710-1796): An inquiry into the human mind on the principes of Common Sense. Influencia en F. H. Jacobi [154].
Otros: J. Beattie († 1803), *D. Stewart* († 1828), *Th. Brown* († 1820), *J. Mackintosh* († 1832).

147] b) LA ILUSTRACIÓN EN FRANCIA:

Progresiva emancipación respecto a la influencia de los productos formados históricamente: religión, estado, ciencia, arte. Preparación de la revolución francesa.

1. ***Introducción del empirismo inglés:*** preparada por Bayle [136]. *Pierre de Maupertuis* (1698-1759): deísmo; introducción de Newton en Francia.
F. M. Voltaire (Arouet) (1694-1778): representante típico y caudillo de la Ilustración; tránsito del optimismo al pesimismo, del indeterminismo al determinismo, del saber racional al escepticismo. Se retiene la creencia en Dios sobre la base del sentimiento moral. *Obras:* Essai sur les moeurs (1756); Dictionnaire philosophique (1764); Le philosophe ignorant (1767). *Montesquieu* (1689-1755): trasplanta a Francia las doctrinas políticas inglesas. «Esprit des lois» (1748), sobre la libertad política. *La Rochefoucauld* († 1680). *La Bruyère* (Les caractères, 1687); el egoísmo fuente de todas las acciones. *Ch. Bonnet* (1720-1713). *Obras:* Essai analytique des facultés de l'âme (1760); *Vauvenargues* (1715-1747): *Obras:* Introduction a la connaissance de l'esprit humain (1746).

148] 2. ***Materialismo pleno:***
Lamettrie (1709-1751): L'homme machine (1748); *Barón de Holbach* (1723-1789): Système de la nature (1770); obra capital del materialismo y ateísmo franceses; *Helvetius* (1715-1771): De

l'esprit (1758); *D. Diderot* (1713-1784): iniciador y director de la «Enciclopedia» (1751-1772); *E. B. de Condillac* (1715-1780): Traité des sensations (1754): sensualismo consecuente; admite un alma inmaterial.

149] 3. ***Tránsito al positivismo:***

J. L. d'Alembert (1717-1783): co-editor de la «Enciclopedia»; para ella escribió: Discours préliminaire (1751); Essai sur les éléments de philosophie: transformación del materialismo en positivismo. ***Turgot*** († 1781): destacado filósofo de la economía.

4. ***Ciencia natural y filosofía de la naturaleza:***

Rogelio José Boscovich [152]; *G. L. Lesage* († 1803): intento de una explicación de la gravitación.

150] 5. JUAN JACOBO ROUSSEAU (1712-1778): término y superación de la Ilustración francesa; defensa de los derechos del corazón frente a la inteligencia. Discours sur les sciences et les arts (apasionada crítica de la cultura); Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes; Du contrat social (1762, teoría del estado); Émile ou sur l'éducation (en esta obra se encuentra la profesión de fe del vicario saboyano).

c) LA ILUSTRACIÓN EN ALEMANIA:

1. ***Racionalismo:***

151] 1. CHRISTIAN WOLFF (1679-1754): ecléctico; influido principalmente por Leibniz [139]; organización sistemática del racionalismo con finalidad moral; importante para la terminología filosófica alemana; de extraordinaria influencia en su tiempo. Numerosos escritos en latín y alemán. Obra metafísica principal: Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt (Pensamientos racionales sobre Dios, el mundo, el alma del hombre y todas las cosas en general) (1719).

2. ***Seguidores de Wolff: Bilfinger*** († 1750), ***Gottsched*** († 1766), ***Knutzen*** († 1751), ***A. G. Baumgarten*** (1714-1762): iniciador de la estética alemana.

3. ***Adversarios de Leibniz y Wolff: Ch. A. Crusius*** († 1775); ***L. Euler*** (1707-1783): matemático; teoría del éter y del espacio; ***G. Plouquet*** († 1790): desarrollo del cálculo lógico; ***J. H. Lambert*** (1728-1777): investigador en el campo de la ciencia natural y filósofo; obra principal de crítica del conocimiento: «Neues Organon» (Nuevo Organon) (1764); «Anlage sur Architektonik» (Proyecto de una arquitectónica); correspondencia con Kant.

4. ***Ulterior difusión de la Ilustración:***

Reimarus († 1768): deísta; «Wolfenbütteler Fragmente» (Fragmentos escritos en Wolfenbüttel); ***Moses Mendelssohn*** († 1786); ***Wieland*** († 1813); ***Federico el Grande*** (1712-1786): «Antimacchiavell», «De la superstition et de la religion», «Essai sur l'amour propre». ***Ch. Garve*** († 1788); ***Lessing*** (1729-1781): ***Obras:*** Erziehung des Menschengeschlechts (Educación de la humanidad)

(1780), Laokoon (Laocoonte), Hamburgische Dramaturgie (Dramaturgia hamburguesa). *J. N. Tetens* (1736-1807): importante para el desarrollo de la psicología empírica; distingue tres facultades: sentimiento, entendimiento, voluntad. Obra principal: Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung (Ensayos filosóficos sobre la naturaleza humana y su desarrollo) (1777). *J. G. Sulzer* (1720-1779): Psychologie des künstlerischen Schaffens (Psicología de la creación artística). *J. B. Basedow* († 1790): pedagogo.

5. ***J. H. Pestalozzi*** (1746-1827): supera la Ilustración en el dominio de la pedagogía; reelabora con criterio propio las doctrinas de Rousseau. *Obras:* Meine Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechtes (Mis investigaciones sobre el curso de la naturaleza en la evolución de la humanidad) (1797), Wie Gertrud ihre Kinder lehrt (Cómo enseña Gertrudis a sus hijos) (1801).

152] d) LA ESCOLÁSTICA DURANTE LA ILUSTRACIÓN:

B. JANSEN, *Geschichte der Erkenntnislehre*, 1940.

1. ***Aristotelismo independiente: Luis de Lossada:*** Cursus philosophicus; ***Compton Carlton; Ant. Mayr*** († 1749).

2. ***Contacto con la filosofía moderna:***

Intento de conciliación de la metafísica aristotélica con la concepción moderna de la naturaleza (atomismo-hilemorfismo; método matemático), con abandono parcial de doctrinas escolásticas. Benedictinos: ***Ulrich Weiss*** († 1763): De emendatione intellectus humani (1747); ***Berthold Vogl.*** — Franciscanos: ***Carlos José de S. Florián; Fortunato de Brescia (Fortunatus a Brixia).*** — Jesuitas: ***Roger Boscovich*** (1711-1787): atomismo dinámico; «Philosophiae naturalis theoria» (1759); ***Berthold Hauser:*** Philosophia rationalis et experimentalis (1755); ***Jak Zallinger:*** Interpretatio naturae (según el método newtoniano) 1773-1775; ***Berthier*** († 1782); ***B. Stattler*** († 1797): Philosophia methodo scientiis propria explanata (1769), Anti-Kant (1788). — Dominicos: ***Salv. Roselli:*** Summa philosophica (1777). — Otros: ***Euseb. Amort*** († 1775); ***S. Mutschelle*** († 1800); ***Sig. Storchenau:*** Institutiones Logicae et Metaphysicae; Philosophie der Religion (1773); ***Gerdil*** († 1802).

152 bis] [LA ÉPOCA DE LA ILUSTRACIÓN EN ESPAÑA:

Feijóo (1675-1764).

Grupo de Cervera (escolásticos jesuitas abiertos al pensamiento nuevo): ***Bartolomé Pou*** [141] († 1802); ***Mateo Aymerich*** († 1799); ***Tomás Cerdá; Antonio Codorniu*** († 1770); ***Luciano Costa*** († 1811); ***Jaime Pons*** († 1816).

Impugnadores de la Enciclopedia: ***Fernando de Ceballos*** (1732-1802): «La falsa filosofía, crimen de Estado»; ***Andrés Piquer*** (1711-1772); ***Juan Pablo Forner*** (1756-1797); ***Francisco Alvarado***

(1756-1814): «Cartas aristotélicas» y «Cartas críticas»; *Antonio José Rodríguez:* «Philoteo».
Empirismo inspirado en Locke y Condillac: F. J. Pérez y López († 1792); *Antonio Eximeno* († 1808); *Juan Andrés* († 1817).
Esteban de Arteaga († 1793): Estética: «Investigaciones filosóficas sobre la belleza ideal», 1789.]

B. KANT Y EL IDEALISMO ALEMÁN (1781-1854):

153] **I. EL CRITICISMO O FILOSOFÍA TRASCENDENTAL:** el sujeto trascendental fluctúa entre lo universal humano y lo Absoluto.

a) MANUEL KANT (1724-1804): base y supuesto de toda la filosofía posterior.

1. *Camino del criticismo:* el ideal de la ciencia natural matemática; la necesidad de una conciliación entre el racionalismo dogmático (Wolff) y el empirismo escéptico (Hume); influencia de los moralistas ingleses y de Rousseau.
2. *Doctrina y juicio crítico:* ↗ Criticismo, obligación, imperativo categórico, antinomias, cosa en sí, trascendental.
3. *Obras:*

Período precrítico: Der einzig wahre Beweggrund von der Demonstration des Daseins Gottes (El único fundamento legítimo de una demostración de la existencia de Dios), 1763; Träume eines Geistersehers (Sueños de un visionario), 1766; De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principis, 1770.

Período crítico: Kritik der reinen Vernunft (Crítica de la razón pura), 1781, ²1787; Prolegomena (Prolegómenos a toda metafísica del porvenir), 1783; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Fundamentación de la metafísica de las costumbres), 1785; Die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft (Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza), 1788; Kritik der praktischen Vernunft (Crítica de la razón práctica), 1778; Kritik der Urteilskraft (Crítica del juicio), 1790; Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (La religión dentro de los límites de la mera razón), 1793; Die Metaphysik der Sitten (Metafísica de las costumbres), 1797, etc.

154] b) PRIMERA ACOGIDA Y MODIFICACIÓN DEL CRITICISMO:

G. E. Schulze (= Enesidemo): crítica del concepto de «afección» (Affektion). *K. L. Reinhold:* intento de derivar la sensibilidad y el entendimiento de una única facultad de representación; parecidamente, *J. G. Hamann. Salomon Maimon* († 1800): crítica de la cosa en sí, eliminación de la «afección»; de manera semejante: *J. S. Beck; C. G. Bardili* (idealismo realista).

J. G. Herder (1744-1803): contra el apriorismo de Kant; espinosismo interpretado teísticamente; iniciador de la filosofía alemana de la historia: «Ideen zur Philosophie der Geschichte der

Menschheit» (Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad), 1791.

F. H. Jacobi (1743-1819): iniciador de la *«filosofía de la fe»*, certeza inmediata de la realidad del mundo exterior y de lo suprasensible; muestra con claridad la contradicción existente en la «afección» kantiana; según Jacobi, el pensamiento consecuente lleva al espinosismo, que es rechazado por él porque se opone a las necesidades del sentimiento.

Friedrich Schiller (1759-1805). *Obras:* Über Anmut und Würde (Sobre la elegancia y la dignidad) (contra la rigidez de la idea kantiana de la obligación); Briefe über ästhetische Erziehung (Cartas sobre la educación estética); Über naive und sentimentalische Dichtung (Sobre la poesía ingenua y sentimental).

II. EVOLUCIÓN DE LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL EN SENTIDO PANTEÍSTA:

El sujeto trascendental es considerado como lo Absoluto.

155] a) SISTEMAS IDEALISTAS: Lo Absoluto como razón, el denominado ↗ idealismo alemán (1794-1854): ↗ [181, 227, 231, 237-239, 256, 263, 265].

1. JOHANN GOTTLIEB FICHTE (1762-1814): ↗ [181] Predominio de lo ético; idealismo subjetivo.

Doctrina: ↗ Idealismo.

Obras: Versuch einer Kritik aller Offenbarung (Ensayo de una crítica de toda revelación) (en la dirección de Kant); Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (Fundamento de la teoría de la ciencia), 1794 (decisiva para el desenvolvimiento ulterior de su filosofía; *método dialéctico*, doctrina del *yo*, de la *actividad [Tathandlung]* y de la *intuición intelectual)*. Fichte escribió todavía varias exposiciones de la teoría de la ciencia. Además: Grundlage des Naturrechts (Fundamento del derecho natural); Das System der Sittenlehre (Sistema de moral); Die Bestimmung des Menschen (El destino del hombre); Der geschlossene Handelsstaat (El estado comercial cerrado); Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung (Sobre el fundamento de nuestra creencia en un gobierno divino del mundo); Die Anweisung zum seligen Leben (Instrucción para la vida feliz) (elemento místico); Rechtslehre (Teoría del derecho) (separación de moral y derecho); Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (Caracteres de la edad contemporánea) (filosofía de la historia).

156] 2. FRIEDRICH WILHELM SCHELLING (1775-1854):

Período de la filosofía negativa: filosofía de la identidad (desde 1794 aprox. hasta 1815): predominio de lo estético; idealismo objetivo.

Desde las ideas de Fichte a la filosofía de la naturaleza (1794-1797): *Obras:* Vom Ich als Prinzip der Philosophie (El yo como principio de la filosofía) (influye en Hegel); Philosophische Briefe

über Dogmatismus und Kritizismus (Cartas filosóficas sobre el dogmatismo y el criticismo) (intuición intelectual).

Sistema de la identidad (1717-1807):

Predominio de la filosofía de la naturaleza (1797-1802). *Obras:* Ideen zu einer Philosophie der Natur (Ideas para una filosofía de la naturaleza); Von der Weltseele (El alma del mundo); Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (Primer proyecto de un sistema de filosofía natural); System des transzendentalen Idealismus (Sistema del idealismo trascendental) (1800, obra principal); Bruno.

Predominio de la filosofía del espíritu (1802-1815): Tránsito a la filosofía positiva.

Obras: Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (Lecciones sobre el método de los estudios académicos); Philosophie und Religion (Filosofía y Religión); Philosophie der Kunst (Filosofía del arte); Über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur (Sobre la relación de las artes plásticas con la naturaleza); Über das Wesen der menschlichen Freiheit (Sobre la esencia de la libertad humana).

Período de la filosofía positiva: Filosofía de la mitología y de la revelación (1834-1854); predominio de lo religioso; misticismo teosófico.

Obras: Über die Quelle der ewigen Wahrheiten (Sobre la fuente de las verdades eternas); Philosophie der Mythologie (Filosofía de la mitología); Philosophie der Offenbarung (Filosofía de la revelación).

Doctrina: ↗ Idealismo alemán.

157] **Influencia:** ↗ [181).

En *Hegel*, *Krause*, *Schleiermacher* en el período precedente.

Franz Baader (1765-1841). Baader influyó también, a su vez, en Schelling. Teósofo; enlaza frecuentemente con Böhme [132]. «Vorlesungen über spekulative Dogmatik» (Lecciones sobre dogmática especulativa).

Guillermo von Humboldt (1767-1835): representante del humanismo clásico; el fin del hombre es perfeccionar su individualidad hasta hacer de ella una armoniosa obra de arte; límites del estado en la evolución interna de los individuos y naciones; gnoseología de la historia; iniciador de la filosofía del lenguaje (el lenguaje, trasunto de la estructura del espíritu popular); reforma de la instrucción (gimnasio humanístico). *Obras:* Über die Kawi-Sprache (Sobre la lengua kawi); Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirklichkeit des Staates zu bestimmen (Ideas para un ensayo dirigido a determinar los límites de la realidad del estado); Über die Aufgaben des Geschichtsschreibers (Sobre las tareas del historiógrafo).

158] Los ROMÁNTICOS: ↗ Romanticismo.

Friedrich Hölderlin (1770-1843): poeta filósofo; amigo de Hegel y Schelling; «Hyperion».

Friedrich Schlegel (1772-1829): influjo recíproco respecto a Schelling y Hegel; «Fragmente» (Fragmentos); «Vorlesungen über die Philosophie des Lebens» (Lecciones sobre la filosofía de la vida); «Philosophische Vorlesungen von 1804-1806» (Lecciones filosóficas de 1804-1806).
Novalis (= Fr. von Hardenberg): poeta; gran afinidad con Schlegel; «Heinrich von Ofterdingen» (Enrique de Ofterdingen); «Fragmente» (Fragmentos).
Otros: G. Th. Fechner: ↗ [182]; *F. Ast; L. Oken; J. von Görres; K. G. Carus* (psicólogo); *Justinus Kerner* (ocultismo); *Henrik Steffens; K. Ch. Plank; C. Frantz.*

159] 3. GEORG FRIEDRICH WILHELM HEGEL (1770-1831): Culminación del idealismo alemán; para la doctrina: ↗ Idealismo alemán. *Obras:* Phänomenologie des Geistes (Fenomenología del espíritu), 1806; Wissenschaft der Logik (Ciencia de la lógica); Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (Enciclopedia de las ciencias filosóficas), 1817-[3]1830; Grundlinien der Philosophie des Rechts (Líneas fundamentales de la filosofía del derecho). *Obras póstumas:* Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, über die Geschichte der Philosophie, über die Philosophie der Religion (Lecciones sobre historia universal, historia de la filosofía y filosofía de la religión).

160] 4. ESCUELA HEGELIANA: ↗ [181, 227, 231, 237-239, 252].

Hasta mediados del siglo:

«Ala derecha»: interpretación de Hegel en sentido teísta y ortodoxo: *Gabler, Hinrichs, Göschel, Bruno Bauer* (en su primera época).
«Ala izquierda» o «*jóvenes hegelianos*»: interpretación de Hegel en sentido panteísta: *Richter, Ruge, Bruno Bauer* (en sus últimos años), *Michelet.*
Posición intermedia: *Vatke, J. K. F. Rosenkranz* (1805-1879): «Hegels Leben» (Vida de Hegel).
El ala izquierda radical desemboca en el materialismo ↗ [171]. *D. F. Strauss* (1808-1874): «Leben Jesu» (Vida de Jesús), «Der alte und der neue Glaube» (La fe antigua y la fe moderna); *L. Feuerbach* (1804-1872): «Das Wesen des Christentums» (La esencia del cristianismo), «Theogonie» (Teogonía) (el origen de la religión es el egoísmo); *Karl Marx* (1818-1883): ↗ Marxismo. *Obras:* «Das Kapital» (El capital) (desde 1867); «Kommunistisches Manifest» (Manifiesto comunista), 1848, redactado en colaboración con *Friedrich Engels* (1820-1895). *Max Stirner* († 1856): «Der Einzige und sein Eigentum» (El único y su propiedad) (egoísmo absoluto).

161] **Influjo posterior hasta fines del siglo:**

En la filosofía de la religión: *Ferd. Christ. Bauer* (1792-1860): fundador de la *Escuela* (crítico-teológica) *de Tubinga; L. Noack.*
En la filosofía del derecho: *Ferd. Lasalle* (1825-1864).

En la historia de la filosofía: *J. E. Erdmann* (1805-1892), *Kuno Fischer* (1824-1907), *Lasalle, Schwegler, K. Prantl* (historia de la lógica).

En la estética: *Hotho, Köstlin, Schasler* († 1903), *F. Th. Vischer* (1807-1887): tratamiento psicológico de la estética; *Zeising* († 1876): «Der goldene Schnitt» (La sección áurea).

162] 5. ADVERSARIOS DE HEGEL:

El idealismo tardío o teísmo especulativo:

IMMANUEL HERMANN FICHTE (1796-1879): hijo de J. G. Fichte [155]: retorno al teísmo; punto de partida en la experiencia. *Obras:* Grundzüge zum System der Philosophie (Elementos de un sistema de filosofía), 1833-1846; System der Ethik; Anthropologie; Psychologie; Die theistische Weltanschauung (La concepción teísta del universo), 1873; Der neuere Spiritualismus (El nuevo espiritualismo) (= espiritismo).

H. Ulrici (1806-1884): «Gott und die Natur» (Dios y la naturaleza); «Gott und der Mensch» (Dios y el hombre).

M. Perty († 1884): escritos sobre ocultismo; sobre la vida psíquica de los animales.

CHRISTIAN HERMANN WEISSE (1801-1866): más estrecha adhesión a Hegel, pero con orientación teísta y cristiana y utilizando la experiencia. *Obras:* System der Aesthetik; Grundzüge der Metaphysik (Elementos de metafísica); Philosophische Dogmatik (Dogmática filosófica).

Rudolf Seydel († 1892): Religionsphilosophie (Filosofía de la religión); *Thrandorff* († 1863); *M. Carrière* († 1895): «Die Kunst» (El arte) (de carácter histórico-filosófico); *Fr. Jul. Stahl* (1801-1861): «Die Philosophie des Rechts (La filosofía del derecho); *W. Rosenkranz* (1821-1874): «Die Wissenschaft des Wissens» (La ciencia de la ciencia) (enlace con Aristóteles y la escolástica); «Prinzipien der Theologie» (Principios de teología); «Philosophie der Liebe» (Filosofía del amor).

Repercusión del teísmo especulativo en Lotze [182].

163] **El semirracionalismo:** intento católico de conciliación con el idealismo alemán en el siglo XIX. Subordinación de los misterios cristianos a la filosofía. *G. Hermes* (1775-1831): *Obras:* Untersuchung über die innere Wahrheit des Christentums (Investigación sobre la verdad interna del cristianismo). *Franz Baader:* ↗ [157]. *Anton Günther* (1783-1863): aunque adversario de Hegel, tomó mucho de él. *Obras:* Vorschule zur spekulativen Theologie des positiven Christentums (Propedéutica a la teología especulativa del cristianismo positivo). *Jakob Frohschammer* (1821-1893): *Obras*: Die Phantasie als Grundprinzip des Weltprozesses (La fantasía como principio fundamental de la evolución del mundo); Monaden und Weltphantasie (Mónadas y fantasía del mundo). *Martin Deutinger* (1815-1864): *Obras:* Grundlinien einer positiven Philosophie (Elementos de una filosofía positiva). Las doctrinas

de Hermes, Günther y Frohschammer fueron condenadas por la Iglesia.

Trendelenburg (1802-1872): retorno a Aristóteles; concepción orgánica del universo. *Obras:* Logische Untersuchungen (Investigaciones lógicas); Naturrecht (Derecho natural); Escritos sobre historia de la filosofía. Influencia en Brentano, O. Willmann, G. Teichmüller, R. Eucken.

164] 6. KARL CHRISTIAN FRIEDRICH KRAUSE (1781-1832): panenteísmo; el fin de la humanidad es una alianza universal de los hombres. Gran influencia en España. *Obras:* Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft (Lecciones sobre las verdades fundamentales de la ciencia); Vorlesungen über das System der Philosophie (Lecciones sobre el sistema de la filosofía), 1828; Das System der Rechtsphilosophie (Sistema de filosofía del derecho), etc. *Adeptos: Ahrens* († 1874): desarrollo de la filosofía del derecho; *Sanz del Río* († 1869) ↗ [262-263], y otros.

b) SISTEMA VOLUNTARISTA: lo Absoluto como voluntad, tendencia.

165] ARTHUR SCHOPENHAUER (1788-1860): interpretación antropológica de la teoría kantiana del conocimiento.

Doctrina: las cosas consideradas como fenómenos son meras representaciones; la cosa en sí es voluntad (tendencia); la voluntad única se objetiva en las cosas empíricas mediante las ideas (concebidas al modo de Platón); el arte es manifestación pura de las ideas, mientras las cosas de la naturaleza las realizan sólo de manera oscura; en los grados supremos de realización de la voluntad aparece la conciencia; el mundo es el peor de los mundos posibles; la voluntad como deseo es carencia y dolor; el arte eleva sobre ellos sólo provisionalmente; la completa liberación tiene lugar únicamente por la ascesis, es decir, por la muerte total de la voluntad de vivir (afinidad con el budismo); el fundamento de la ética es la compasión.

Obras: Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde (La cuádruple raíz del principio de razón suficiente); Die Welt als Wille und Vorstellung (El mundo como voluntad y representación), 1819; Parerga und Paralipomena.

166] *Influye en J. Frauenstädt* († 1879); *E. v. Hartmann* [183]; *Richard Wagner* (1813-1883); *Nietzsche* de la primera época [195] (en Wagner y Nietzsche el cristianismo aparece con la deformación budista de Schopenhauer); *Heinr. von Stein* († 1887): «Die Entstehung der neueren Aesthetik» (El origen de la nueva estética); «Vorlesungen über Aesthetik» (Lecciones sobre estética); *Jul Bahnsen* († 1881); *Paul Deussen* (1845-1919): «Elemente der Metaphysik» (Elementos de metafísica); escritos sobre filosofía india; *Leop. Schröder* († 1920): indólogo; *F. Tönnies* (nacido en 1855): «Gemeinschaft und Gesellschaft» (Comunidad y sociedad).

167] III. EVOLUCIÓN DE LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL EN SENTIDO ANTROPOLÓGICO:

Interpretación psicológica del sujeto trascendental. ↗ Psicologismo.

a) JAKOB FRIEDRICH FRIES (1773-1843): la psicología empírica, disciplina fundamental de la filosofía; estrecha adhesión a Kant; junto al saber y a la fe se coloca, en el sentimiento religioso-estético, el «presentimiento»; concepción puramente causal de la historia. *Obras:* Neue Kritik der Vernunft (Nueva crítica de la razón), 1807. *Adeptos: E. F. Apelt* († 1859): «Epochen der Geschichte der Menschheit» (Épocas de la historia de la humanidad); «Metaphysik». Escuela neofriesiana: ↗ [177].

b) FRIEDRICH EDUARD BENEKE (1798-1854): las disciplinas filosóficas son psicología empírica aplicada (de hecho, el método de Beneke es más constructivo); carácter individual de la moralidad sobre la base del sentimiento moral; determinismo. *Obras:* Neue Grundlegung zur Metaphysik (Nueva fundamentación de la metafísica), 1822; Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft (Tratado de psicología considerada como ciencia natural), 1833; Grundlinien des natürlichen Systems der praktischen Philosophie (Líneas fundamentales de un sistema natural de filosofía práctica).

c) SCHOPENHAUER [165] en su doctrina del conocimiento.

168] IV. EVOLUCIÓN DEL CRITICISMO EN SENTIDO REALISTA:

a) FRIEDRICH ERNST DANIEL SCHLEIERMACHER (1768-1834): Idealismo realista.

Doctrina: las formas de la sensibilidad y del entendimiento son también formas de la realidad; la esencia de la religiosidad reside en el sentimiento considerado como conciencia inmediata de la dependencia de la divinidad, es decir, de la unidad infinita del conjunto del mundo; religión y ciencia independientes entre sí; la dogmática es mera reflexión sobre el sentimiento religioso; ética de la individualidad y de la armonía de sensibilidad y espíritu.

Obras: Über die Religion (Sobre la religión), 1799; Monologen (Monólogos); Vertraute Briefe (Cartas íntimas); Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre (Bases para una crítica de la moral vigente hasta el momento); Der christliche Glaube (La fe cristiana). Influencia en la teología protestante.

Seguidores: Ch. A. Brandis, H. Ritter: ambos historiadores de la filosofía.

169] b) JOHANN FRIEDRICH HERBART (1776-1841): enlaza también con Platón y Leibniz; importante para la psicología y la pedagogía.

Doctrina: la filosofía es elaboración de conceptos: la lógica tiene como fin aclararlos; la metafísica, contrastarlos; la estética y la ética, completarlos mediante determinativos de valor;

tratamiento filosófico de la pedagogía; teísmo; simplicidad e inespacialidad del alma; las cosas constan de seres reales simples con sendas cualidades.

Obras: Allgemeine Pädagogik (Pedagogía general); Allgemeine praktische Philosophie (Filosofía práctica general); Lehrbuch der Psychologie (Tratado de psicología); Allgemeine Metaphysik (Metafísica general).

Escuela: Steinthal († 1899): Abriss der Sprachwissenschaft (Esquema de lingüística); *H. Bonitz* († 1888); *M. W. Drobisch* († 1896); *W. F. Volkmann* († 1877): Lehrbuch der Psychologie (con documentación histórica). Herbartianos moderados: *L. Strümpell* († 1899): «Die Einleitung in die Philosophie vom Standpunkt der Geschichte der Philosophie» (Introducción a la filosofía desde el punto de vista de la historia de la filosofía); «Pädagogische Pathologie» (Patología pedagógica); *Th. Waitz* († 1884): «Grundlegung der Psychologie» (Fundamentación de la psicología), «Anthropologie der Naturvölker» (Antropología de los pueblos naturales), etc.

170] **V. OPOSICIÓN A KANT:** vuelta a Leibniz.

BERNARD BOLZANO (1781-1848): matemático y lógico.

Doctrina: renovación de la monadología; teísmo; separación de lógica y psicología; doctrina de las «verdades, representaciones y proposiciones en sí.»

Obras: Athanasia; Wissenschaftslehre (Teoría de la ciencia), 1837; Paradoxien des Unendlichen (Paradojas del infinito).

Influencia en Brentano [190] y Husserl [191].

C. FILOSOFÍA POSTERIOR AL IDEALISMO (1850 hasta la actualidad):

Poderoso influjo de las ciencias naturales.

171] **I. OPOSICIÓN A LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL:**

a) OPOSICIÓN METAFÍSICA:

El *materialismo:* enlace con el ala radical de la escuela hegeliana ↗ [160].

1. ***El materialismo como explicación del universo:***

Concepción atomístico-mecánica del universo.

Doctrinas influyentes procedentes de la ciencia natural: principio de la conservación de la energía: *R. Mayer, Joule, Helmholtz;* concepción mecánica de la vida en muchos investigadores: *Du Bois-Reymond, Virchow* y otros; teoría mecánica de la evolución de Darwin: *Charles Darwin* (1809-1882) «On the origin of species» (Origen de las especies), 1859; «The Descent of Man» (El origen del hombre). ↗ Evolucionismo.

Representantes del materialismo: C. Vogt († 1895); *J. Moleschott*

(† 1983); *L. Büchner* (1824-1899): «Kraft und Stoff» (Fuerza y materia), 1855 (libro fundamental del materialismo), y otros.

Adversarios del materialismo (refutaciones): *Frohschammer, Michelis, Stöckl, Fabri; Snell, Schleiden, Hertling, Lasswitz, Lange*, etc.

2. ***El materialismo como doctrina social:*** socialismo y ↗ marxismo ↗ [160, 213, 220, 232, 266].

3. ***El materialismo como «religión»:*** ↗ monismo.
E. Löwenthal (1836-1917); *Ernst Haeckel* (1834-1919): «Der Monismus» (El monismo); «Welträtsel» (Enigmas del mundo). Además, abandonando en parte el materialismo mecanicista: *H. Schmidt, A. Drews* y otros. *Refutaciones: Klimke, Reinke, Bavink, Dennert*, etc

172] b) OPOSICIÓN ANTIMETAFÍSICA:

El ↗ *positivismo* junto con el trabajo en el campo gnoseológico. Influencia de Hume [145], Berkeley [142]; escaso contacto con el positivismo francés ↗ [213].

1. ***Positivismo puro:*** *Ernst Laas* (1837-1885): «Idealismus und Positivismus» (Idealismo y positivismo); *Theob. Ziegler* (1846-1918): «Geschichte der Ethik» (Historia de la ética); «Geschichte der Pädagogik (Historia de la pedagogía); «Die geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jhts» (Corrientes espirituales y sociales del siglo XIX); *Fr. Jodl* (1848-1914): «Kritik des Idealismus» (Crítica del idealismo), «Geschichte der Ethik» (Historia de la ética); «Lehrbuch der Psychologie» (Tratado de psicología). *Eugen Dühring* (1833-1921). *Obras:* Natürliche Dialektik (Dialéctica natural): Kritische Geschichte der Philosophie (Historia crítica de la filosofía); Kursus der Philosophie (Curso de filosofía); Logik und Wissenschaftstheorie (Lógica y teoría de la ciencia).

173] 2. ***El empiriocriticismo:*** *Richard Avenarius* (1843-1896): retorno al realismo ingenuo que está más allá de la oposición entre mundo interno y externo; la realidad se resuelve en contenidos de sensación. *Obras:* Kritik der reinen Erfahrung (Crítica de la experiencia pura); Der menschliche Weltbegriff (El concepto humano del mundo). *Ernst Mach* (1838-1916): empirismo puro; también la física tiene que tratar sólo con sensaciones; principio de economía del pensamiento: las leyes naturales son meras abreviaciones de una pluralidad de experiencias. *Obras:* Die Analyse der Empfindungen (Análisis de las sensaciones); Erkenntnis und Irrtum (Conocimiento y error). *Wilhelm Ostwald* (1853-1932): creador de la química física; concepción energética del universo; todo lo real consta de energía. *Obras:* Vorlesungen über Naturphilosophie (Lecciones de filosofía natural), 1902; Moderne Naturphilosophie (Filosofía natural moderna). *Theodor Ziehen* (nacido en 1862): una parte de nuestros contenidos sensoriales pasa a la imagen física del mundo = sensaciones reducidas; rebasan la conciencia individual; asociacionismo. (Fundación de la psicología).

174] 3. ***Filosofía de la inmanencia:*** toda la realidad existe como contenido de conciencia del yo. *Whihelm Schuppe* (1836-1913): Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik (Elementos de gnoseología y lógica).

4. ***La filosofía del «como si» (als-ob):*** el conocimiento se compone de ficciones cuyo fin es la autoconservación biológica ↗ Pragmatismo. *Hans Vaihinger* (1852-1933): «Die Philosophie des Als-Ob» (La filosofía del como si).

175] 5. ***El neopositivismo:*** el denominado «*Circulo de Viena*» (*Wiener Kreis*). ↗ Positivismo. *M. Schlick* (nacido en 1882); *Reichenbach; Ph. Frank; R. Carnap* (nacido en 1881): «Der logische Aufbau der Welt» (La construcción lógica del universo), 1928; «Scheinprobleme der Philosophie» (pseudo-problemas de la filosofía). Posteriormente, Reichenbach y Carnap han abandonado el punto de vista rigurosamente positivista. ↗ [189 bis, 244, 258].

176] **II. RENOVACIÓN DE LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL:**

a) NEOKANTISMO (en sentido lato): predominio de la gnoseología; conservación de la concepción mecanicista de la naturaleza.

1. ***Dirección fisiológica:*** la fisiología de los sentidos como confirmación del criticismo. *H. Helmholtz* (1821-1894): físico y fisiólogo. *Fr. A. Lange* (1828-1875): «Geschichte des Materialismus» (Historia del materialismo).

2. ***Dirección realístico-metafísica:*** *O Liebmann* (1840-1912); *J. Volkelt* (1848-1930): «Aesthetik» (Estética), «Gewissheit und Wahrheit» (Certeza y verdad).

3. ***Dirección realístico-positivista:*** *A. Riehl* (1844-1924): «Der philosophische Kritizismus» (El criticismo filosófico). Su discípulo *R. Hönigswald* (1875-1947) acentúa más el idealismo.

4. ***Reforma del kantismo en sentido relativista:*** ***Georg Simmel*** (1858-1918): teoría pragmatista de la verdad; a priori histórico; ciencia moral descriptiva. *Obras:* Einleitung in die Moralwissenschaft (Introducción a la ciencia moral); Die Probleme der Geschichtsphilosophie (Problemas de la filosofía de la historia); Philosophie des Geldes (Filosofía del dinero); Lebensanschauung (Concepción de la vida).

177] 5. ***Reforma del kantismo en sentido psicologista:*** ***H. Cornelius*** (nacido en 1863): «Transzendentale Siystematik» (Sistemática trascendental); *E. von Aster.*

La escuela neofriesiana: ↗ [167].

L. Nelson († 1927). *Obras:* Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie (Imposibilidad de la gnoseología); Über die Grundlagen der Ethik (Los fundamentos de la ética); System der philosophischen Rechtslehre (Teoría filosófica sistemática del derecho). *Rudolf Otto* (1869-1937): «Das Heilige» (Lo santo), 1917. *Adversarios: E. Marcus; A. Kastil. Próximos a Fries: Th. Elsenhans* († 1918): «Fries und Kant» (Fries y Kant), «Lehrbuch der Psychologie» (Tratado de psicología).

178] 6. *El neokantismo* en sentido estricto: ↗ Neokantismo.

Escuela de Marburgo: dirección logicista-metodológica: *Hermann Cohen* (1842-1918): «System der Philosophie» (Sistema de filosofía), 1902-1912. *Paul Natorp* (1854-1924). *Obras:* Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften (Los fundamentos lógicos de las ciencias exactas); Sozialpädagogik (Pedagogía social); Allgemeine Psychologie (Psicología social), 1912; Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme (Filosofía: su problema y sus problemas). *Ernst Cassirer* (1874-1945). *Obras:* Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit (El problema del conocimiento en la filosofía y la ciencia de la época moderna); Substanzbegriff und Funktionsbegriff (Concepto de substancia y concepto de función). *A. Liebert* (1878-1946); *R. Stammler* (1856-1938): *Obras:* Rechtsphilosophie (Filosofía del derecho); Die Lehre vom richtigen Recht (La teoría del derecho justo).

179] **Escuela alemana sudoccidental** (escuela de Baden): orientada en la dirección de la teoría de los valores; ↗ Valores (Filosofía de los).

Wilhelm Windelband (1848-1915): *Obras:* Präludien (Preludios); Die Prinzipien der Logik (Los principios de la lógica); Lehrbuch der Geschichte der Philosophie (Historia de los problemas); Einleitung in die Philosophie (Introducción a la filosofía). *Emil Lask* (1875-1915); *Bruno Bauch* (1877-1942): *Obras:* Immanuel Kant; Wahrheit, Wert und Wirklichkeit (Verdad, valor y realidad), 1923; Die Idee (La idea); Grundzüge der Ethik (Elementos de ética); *Heinrich Rickert* (1863-1936): *Obras:* Der Gegenstand der Erkenntnis (El objeto del conocimiento); Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (Los límites de la formación del concepto en la ciencia natural); Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (Ciencia cultural y ciencia natural) (separación metodológica); Vom System der Werte (Sistema de los valores); Die Philosophie des Lebens (La filosofía de la vida); System der Philosophie (Sistema de filosofía); *Max Weber* (1864-1921): *Obras:* Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (La ética protestante y el espíritu del capitalismo); Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie (Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva); Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen (La ética económica de las religiones mundiales); Wirtschaft und Gesellschaft (Economía y sociedad, 1921; *Jonas Cohn* (1869-1947): Allgemeine Aesthetik (Estética general); Der Sinn der gegenwärtigen Kultur (El sentido de la cultura actual); Geist der Erziehung (Espíritu de la educación). *Hugo Münsterberg* (1863-1916): *Obras:* Grundzüge der Psychologie (Elementos de psicología); Psychologie und Wirtschaftsleben (Psicología y vida económica); Grundzüge der Psychotechnik (Elementos de psicotecnia).

180] 7. *Otros seguidores de Kant: Conde H. von Keyserling* (nac. 1880); *H. St. Chamberlain* ↗ [197].

8. ***Interpretación de Kant:*** *Kuno Fischer, E. Adickes, B. Bauch, E. Cassirer, H. Cohen, H. Vaihinger, B. Erdmann, A. Riehl, J. Volkelt, E. Herrigel, M. Wundt, M. Heidegger,* etc.

181] b) NEOIDEALISMO:

Rudolf Eucken (1846-1926): *Obras:* Die Einheit des Geisteslebens (La unidad de la vida del espíritu); Die Lebensanschauungen der grossen Denker (La concepción de la vida en los grandes pensadores); Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt (La lucha en torno a un contenido espiritual de la vida); Mensch und Welt (Hombre y mundo).

Siguen a Hegel: ↗ [160]. *Adolf Lasson; Georg Lasson* (edición de Hegel con introducciones); *O. Pfleiderer* (Filosofía de la religión); *Richard Kroner:* «Von Kant bis Hegel» (De Kant a Hegel); *K. Larenz* y *G. Holstein* (Filosofía del estado); *Th. Litt* ↗ [189].

Interpretación de Hegel: los dos *Lasson, Th. Haering, H. Glockner* (Vocabulario hegeliano), *J. Hoffmeister, K. Schilling, T. Steinbüchel, N. Hartmann.*

Siguen a Fichte: ↗ [155] *J. M. Verweyen, Fr. Medicus, H. Schwarz* ↗ [197].

Siguen a Schelling: ↗ [136]: *O. Braun, K. Joel.*

182] c) SÍNTESIS DE CIENCIA NATURAL Y FILOSOFÍA TRASCENDENTAL:

1. GUSTAV THEODOR FECHNER (1801-1887): sistema de filosofía natural; vivificación del universo por un alma; fundación de la psicofísica; estética psicológica. *Obras:* Zend-Avesta; Elemente der Psychophysik (Elementos de psicofísica); Vorschule der Aesthetik (Propedéutica estética), etc. *Adeptos: P. J. Mobius* († 1907).

2. HERMANN LOTZE (1817-1881): discípulo de Weisse ↗ [162]; síntesis universal, que incluye el mundo espiritual-histórico; teísmo; se adhiere a la monadología de Leibniz; el mundo material, manifestación de las mónadas psíquicas. Distinción entre el ente y lo válido (verdad y valor).

Obras: Medizinische Psychologie (Psicología médica); Mikrokosmos; Geschichte der Aesthetik (Historia de la estética); System der Philosophie (Sistema de filosofía) etc.

Teístas afines a Lotze: G. Pertig († 1911): «Das Weltgesetz des kleinsten Kraftaufwandes» (La ley universal del mínimo esfuerzo); *J. Baumann* († 1916); *L. Busse* (1862-1907): «Philosophie und Erkenntnistheorie» (Filosofía y Gnoseología); «Geist und Körper, Seele und Leib» (Espíritu y cuerpo, alma y cuerpo). *Max Wentscher* (nac. 1862): «Ethik»; *Gustav Teichmüller* (1832-1888): «Die wirkliche und die scheinbare Welt» (El mundo real y el mundo aparente); *Jul. Bergmann* (1840-1904): «Vorlesungen über Metaphysik» (Lecciones de metafísica), «System des objek-

tiven Idealismus» (Sistema del idealismo objetivo); *G. Glogau* († 1895); *H. Siebeck* († 1920): «Geschichte der Psychologie» (Historia de la psicología), «Lehrbuch der Religionsphilosophie» (Tratado de filosofía de la religión).

183] 3. EDUARD VON HARTMANN (1842-1906): la realidad primitiva es lo Inconsciente (vid. Schopenhauer); éste posee una voluntad a la que se atribuye la existencia del mundo, que es el mejor de los posibles, pero indigno de existir, y una inteligencia que condiciona la estructura teleológica del universo. La finalidad del mundo es la supresión de su existencia = salvación de Dios; medio para ello es el proceso cultural. *Obras:* Philosophie des Unbewussten (Filosofía de lo inconsciente); Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins (Fenomenología de la conciencia moral); Religionsphilosophie (Filosofía de la religión); Asthetik (Estética); Das Grundproblem der Erkenntnistheorie (El problema fundamental de la gnoseología); Kategorienlehre (Teoría de las categorías); Geschichte der Metaphysik (Historia de la metafísica); System de Philosophie (Sistema de filosofía).

III. NUEVOS RUMBOS DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO:

I. M. BOCHENSKI: *Europäische Philosophie der Gegenwart*, Bern [2]1951 (trad. esp.: *La filosofía actual*, 1949).

184] a) DESDE EL CAMPO DE LAS CIENCIAS PARTICULARES:

1. ***La metafísica inductiva:***

La filosofía es considerada como una concepción del universo que sintetiza los resultados de las ciencias particulares.

WILHELM WUNDT (1832-1920): idealismo espiritualista; completo paralelismo de lo psíquico y de lo físico (como fenómeno); concepción actualista de lo anímico; cultivo de la psicología experimental (el primer instituto en Leipzig); renovación de la psicología de los pueblos (psicología del lenguaje, de la religión, del arte y de las costumbres).

Obras: Grundzüge der physiologischen Psychologie (Elementos de psicología fisiológica), [6]1908; Logik; Ethik; System der Philosophie (Sistema de filosofía); Völkerpsychologie (Psicología de los pueblos); Einleitung in die Philosophie (Introducción a la filosofía).

Influidos filosóficamente por Wundt: R. Richter († 1912): «Der Skeptizismus in der Philosophie» (El escepticismo en filosofía). *G. F. Lipps, R. Eisler, Fr. Paulsen* (1846-1908): *Obras:* System der Ethik (Sistema de ética); Immanuel Kant; Einleitung in die Philosophie (Introducción a la filosofía). *E. Adickes.*

185] 2. ***Enlace con la psicología:***

Desarrollo de la psicología: ↗ Psicología.

Influencia en la lógica: concepto de la lógica como teoría de las normas y de los métodos del pensamiento: ↗ Psicologismo.

Ch. Sigwart (1830-1904): «Logik». *B. Erdmann* (1851-1921): trabajos históricos, «Logik». *Heinr. Maier* (nac. 1867): *Obras:* Psychologie des emotionalen Denkens (Psicología del pensar emocional); Die Syllogistik des Aristoteles (La silogística de Aristóteles), 1896-1900; Philosophie der Wirklichkeit (Filosofía de la realidad), 1926-1935; trabajos históricos.

Influencia en la metafísica: William Stern (nac. 1871): cultivador de la psicología del niño; personalismo histórico. *C. Groos* (nac. 1861): «Untersuchungen über den Aufbau der Systeme» (Investigaciones sobre la estructura de los sistemas). *Paul Häberlin:* ↗ [198]. *Th. Lipps* (1851-1914): la filosofía es psicología; acepta una conciencia trascendental a la que pertenecen las conciencias individuales. *Obras:* Grundtatsachen des Seelenlebens (Hechos fundamentales de la vida anímica); Die ethischen Grundfragen (Cuestiones éticas fundamentales); Psychologische Untersuchungen (Investigaciones psicológicas); Ästhetik (Estética). *Felix Krueger* (1874-1948): *Obras:* Ist Philosophie ohne Psychologie möglich? (¿Es posible la filosofía sin psicología?); Das Wesen der Gefühle (La esencia de los sentimientos); Der Strukturbegriff in der Psychologie (El concepto de estructura en psicología); Zur Psychologie der Gemeinschaft (Para una psicología de la comunidad). *L. Klages* (1872-1956): *Obras:* Prinzipien der Charakterologie (Principios de caracterología); Der Geist als Widersacher der Seele (El espíritu como enemigo del alma), 1929-1933; Graphologie (Grafología); Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck (Fundamentación de la ciencia de la expresión), [5]1936. *C. G. Jung* (1875): *Obras:* Psychologische Typen (Tipos psicológicos); Wirklichkeit der Seele (Realidad del alma); Psychologie und Religion (Psicología y religión). *Erich Jaensch* (1883-1940): fundamentación de una antropología filosófica partiendo de la psicología estructural; descubrimiento de los fenómenos eidéticos. *Obras:* Die Eidetik (La eidética); Grundformen menschlichen Seins (Formas fundamentales de la existencia humana), 1929; Wirklichkeit und Wert (Realidad y valor); Über den Aufbau der Wahrnehmungswelt (Sobre la construcción del mundo de la percepción); Der Gegentypus.

186] *Parapsicología:* ↗ Ocultismo. *C. du Prel* (1839-1899): *Obras:* Entdeckung der Seele (Descubrimiento del alma); Magie als Naturwissenschaft (Magia como ciencia natural). *H. Driesch* ↗ [187]; *v. Schrenk-Notzing; T. K. Oesterreich.*

Teosofía y Antroposofía: ↗ Teosofía. *H. P. Blavatsky* (1831-1891): fundadora de la teosofía; *Annie Besant* (nac. 1847); *C. W. Leadbeater; R. Steiner* (1861-1925): fundador de la antroposofía.

187] 3. ***Enlace con las ciencias naturales:***

Hans Driesch (1867-1941): iniciador del ↗ vitalismo actual. Distingue una teoría del orden (presenta la estructura general de lo real sobre la base de un solipsismo metódico) y una teoría

tiven Idealismus» (Sistema del idealismo objetivo); *G. Glogau* († 1895); *H. Siebeck* († 1920): «Geschichte der Psychologie» (Historia de la psicología), «Lehrbuch der Religionsphilosophie» (Tratado de filosofía de la religión).

183] 3. EDUARD VON HARTMANN (1842-1906): la realidad primitiva es lo Inconsciente (vid. Schopenhauer); éste posee una voluntad a la que se atribuye la existencia del mundo, que es el mejor de los posibles, pero indigno de existir, y una inteligencia que condiciona la estructura teleológica del universo. La finalidad del mundo es la supresión de su existencia = salvación de Dios; medio para ello es el proceso cultural. *Obras:* Philosophie des Unbewussten (Filosofía de lo inconsciente); Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins (Fenomenología de la conciencia moral); Religionsphilosophie (Filosofía de la religión); Asthetik (Estética); Das Grundproblem der Erkenntnistheorie (El problema fundamental de la gnoseología); Kategorienlehre (Teoría de las categorías); Geschichte der Metaphysik (Historia de la metafísica); System de Philosophie (Sistema de filosofía).

III. NUEVOS RUMBOS DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO:

I. M. BOCHENSKI: *Europäische Philosophie der Gegenwart*, Bern [2]1951 (trad. esp.: *La filosofía actual*, 1949).

184] a) DESDE EL CAMPO DE LAS CIENCIAS PARTICULARES:

1. ***La metafísica inductiva:***

La filosofía es considerada como una concepción del universo que sintetiza los resultados de las ciencias particulares.

WILHELM WUNDT (1832-1920): idealismo espiritualista; completo paralelismo de lo psíquico y de lo físico (como fenómeno); concepción actualista de lo anímico; cultivo de la psicología experimental (el primer instituto en Leipzig); renovación de la psicología de los pueblos (psicología del lenguaje, de la religión, del arte y de las costumbres).

Obras: Grundzüge der physiologischen Psychologie (Elementos de psicología fisiológica), [6]1908; Logik; Ethik; System der Philosophie (Sistema de filosofía); Völkerpsychologie (Psicología de los pueblos); Einleitung in die Philosophie (Introducción a la filosofía).

Influidos filosóficamente por Wundt: R. Richter († 1912): «Der Skeptizismus in der Philosophie» (El escepticismo en filosofía). *G. F. Lipps*, *R. Eisler*, *Fr. Paulsen* (1846-1908): *Obras:* System der Ethik (Sistema de ética); Immanuel Kant; Einleitung in die Philosophie (Introducción a la filosofía). *E. Adickes*.

185] 2. ***Enlace con la psicología:***

Desarrollo de la psicología: ↗ Psicología.

Influencia en la lógica: concepto de la lógica como teoría de las normas y de los métodos del pensamiento: ↗ Psicologismo.

Ch. Sigwart (1830-1904): «Logik». *B. Erdmann* (1851-1921): trabajos históricos, «Logik». *Heinr. Maier* (nac. 1867): *Obras:* Psychologie des emotionalen Denkens (Psicología del pensar emocional); Die Syllogistik des Aristoteles (La silogística de Aristóteles), 1896-1900; Philosophie der Wirklichkeit (Filosofía de la realidad), 1926-1935; trabajos históricos.

Influencia en la metafísica: William Stern (nac. 1871): cultivador de la psicología del niño; personalismo histórico. *C. Groos* (nac. 1861): «Untersuchungen über den Aufbau der Systeme» (Investigaciones sobre la estructura de los sistemas). *Paul Häberlin:* ↗ [198]. *Th. Lipps* (1851-1914): la filosofía es psicología; acepta una conciencia trascendental a la que pertenecen las conciencias individuales. *Obras:* Grundtatsachen des Seelenlebens (Hechos fundamentales de la vida anímica); Die ethischen Grundfragen (Cuestiones éticas fundamentales); Psychologische Untersuchungen (Investigaciones psicológicas); Ästhetik (Estética). *Felix Krueger* (1874-1948): *Obras:* Ist Philosophie ohne Psychologie möglich? (¿Es posible la filosofía sin psicología?); Das Wesen der Gefühle (La esencia de los sentimientos); Der Strukturbegriff in der Psychologie (El concepto de estructura en psicología); Zur Psychologie der Gemeinschaft (Para una psicología de la comunidad). *L. Klages* (1872-1956): *Obras:* Prinzipien der Charakterologie (Principios de caracterología); Der Geist als Widersacher der Seele (El espíritu como enemigo del alma), 1929-1933; Graphologie (Grafología); Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck (Fundamentación de la ciencia de la expresión), [5]1936. *C. G. Jung* (1875): *Obras:* Psychologische Typen (Tipos psicológicos); Wirklichkeit der Seele (Realidad del alma); Psychologie und Religion (Psicología y religión). *Erich Jaensch* (1883-1940): fundamentación de una antropología filosófica partiendo de la psicología estructural; descubrimiento de los fenómenos eidéticos. *Obras:* Die Eidetik (La eidética); Grundformen menschlichen Seins (Formas fundamentales de la existencia humana), 1929; Wirklichkeit und Wert (Realidad y valor); Über den Aufbau der Wahrnehmungswelt (Sobre la construcción del mundo de la percepción); Der Gegentypus.

186] *Parapsicología:* ↗ Ocultismo. *C. du Prel* (1839-1899): *Obras:* Entdeckung der Seele (Descubrimiento del alma); Magie als Naturwissenschaft (Magia como ciencia natural). *H. Driesch* ↗ [187]; v. *Schrenk-Notzing; T. K. Oesterreich.*

Teosofía y Antroposofía: ↗ Teosofía. *H. P. Blavatsky* (1831-1891): fundadora de la teosofía; *Annie Besant* (nac. 1847); *C. W. Leadbeater; R. Steiner* (1861-1925): fundador de la antroposofía.

187] 3. ***Enlace con las ciencias naturales:***

Hans Driesch (1867-1941): iniciador del ↗ vitalismo actual. Distingue una teoría del orden (presenta la estructura general de lo real sobre la base de un solipsismo metódico) y una teoría

de la realidad o metafísica (lograda mediante una filosofía crítica natural de lo orgánico). *Obras:* Philosophie des Organischen (Filosofía de lo orgánico); Ordnungslehre (Teoría del orden); Leib und Seele (Cuerpo y alma); Wirklichkeitslehre (Teoría de la realidad); Wissen und Denken (Saber y pensar); Der Okkultismus (El ocultismo); Metaphysik der Natur (Metafísica de la naturaleza); Die Maschine und der Organismus (La máquina y el organismo), etc.

J. von Uexküll (1864-1944): «Forschungen über Umwelt und Innenwelt der Tiere» (Investigaciones sobre el medio ambiente y el mundo interior de los animales); *J. Reinke* (1843-1931): «Die Welt als Tat» (El mundo como acción).

E. Dacqué (1878-1945): «Urwelt, Sage und Menschheit» (Mundo primitivo, leyenda y humanidad); *E. Becher* ↗ [192]; *A. Wenzl* ↗ [194]; *P. Jordan* (nac. 1902): «Die Physik des 20. Jhts» (La física del siglo xx); *A. Einstein* (1789-1935): creador de la teoría de la relatividad (↗ Relatividad [Teoría de la]); *Max Planck* (1858-1947): creador de la teoría de los «quanta»; *H. Dingler* (nac. 1881): cultivador de la filosofía de la ciencia.

188] 4. ***Enlace con la ciencia de la religión:***

Ernesto Troeltsch (1865-1923): a priori religioso; verdadera experiencia de Dios. *Obras:* Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (El carácter absoluto del cristianismo y la historia de la religión); Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft (Psicología y gnoseología en la ciencia de la religión); Der Historismus (El historismo).

T. K. Oesterreich (nac. 1880): Die religiöse Erfahrung (La experiencia religiosa); Einführung in die Religionspsychologie (Introducción a la psicología de la religión). *H. Scholz* (nac. 1884): cultivador de la logística; propugna la separación entre logística y positivismo. *Obras:* Religionsphilosophie (Filosofía de la religión); Geschichte der Logik (Historia de la lógica); Metaphysik als strenge Wissenschaft (Metafísica como ciencia rigurosa).

189] 5. ***Enlace con la historia:***

↗ Historismo.

Wilhelm Dilthey (1833-1912): destacado historiador de la historia del espíritu; fundador de la gnoseología de las ↗ ciencias del espíritu; historismo escéptico. *Obras:* Einleitung in die Geisteswissenschaften (Introducción a las ciencias del espíritu); Die Einbildungskraft des Dichters (La imaginación del poeta); Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie (Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica); Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (La estructura del mundo histórico en las ciencias del espíritu); Die Typen der Weltanschauung (Tipos de concepción del universo). *Escuela: G. Misch; M. Frischeisen-Köhler; Eduard Spranger* (nac. 1882): *Obras:* Lebensformen (Formas de vida); Theorie

des Verstehens (Teoría de la comprensión). *Oswald Spengler* (1880-1936): Cultura y filosofía de la historia; curso inevitable del acontecer. *Obras:* Der Untergang des Abendlandes (La decadencia de Occidente); Der Mensch und die Technik (El hombre y la técnica). *C. Rothacker* (nac. 1888): «Logik und Systematik der Geisteswissenschaften» (Lógica y sistemática de las ciencias del espíritu). *Hans Freyer: Obras:* Theorie des objektiven Geistes (Teoría del espíritu objetivo); Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft (Sociología como ciencia de la realidad). *Th. Litt* (nac. 1880): *Obras:* Individuum und Gemeinschaft (Individuo y comunidad); Pädagogik (Pedagogía); Wissenschaft, Bildung und Weltanschauung (Ciencia, formación y concepción del universo); Geschichte und Leben (Historia y vida); Wege und Irrwege geschichtlichen Denkens (Caminos y extravíos del pensamiento histórico); Denken und Sein (Pensar y ser), 1948; Mensch und Welt (Hombre y mundo), 1948.

189 bis] 6. ***Enlace con la lógica y la matemática:***

Desarrollo de la ↗ logística: ↗ [139, 175, 244, 258].

A. de Morgan; G. Boole: ↗ 244; *E. Schröder* (1841-1902). *Obras:* Algebra der Logik (Álgebra de la lógica), 1890-1895; *G. Frege* (1848-1925). *Obras:* Die Grundlagen der Arithmetik (Los fragmentos de la aritmética), 1884; Grundgesetze der Aritmetik (Leyes fundamentales de la aritmética), 1893-1903; *G. Peano* (1858-1932). *Obras:* Formulario matemático, Turín [6]1908: *A. N. Whitehead:* ↗ [242]; *B. Russell:* ↗ [241]; *H. Scholz:* ↗ 188; *D. Hilbert; W. Ackermann; A. Heyting; P. Bernays; F. Gonseth; E. W. Beth: R. Feys; I. M. Bochenski.*

190] b) LA VUELTA HACIA EL OBJETO:

1. ***La escuela de Brentano:***

FRANZ BRENTANO (1838-1917): lógico; enlaza con Aristóteles y Leibniz; restauración del teísmo. *Obras:* Psychologie vom empirischen Standpunkt (Psicología desde el punto de vista empírico); Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis (El origen del conocimiento moral); Von der Klassifikation psychischer Phänomene (La clasificación de los fenómenos psíquicos).

Discípulos: Anton Marty (1847-1914): «Untersuchungen zur allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie» (Investigaciones sobre gramática y filosofía del lenguaje); *O. Kraus* (nac. 1874); *Emil Utitz; Carl Stumpf* (1848-1936): *Obras:* Erkenntnislehre (Teoría del conocimiento); Tonpsychologie (Psicología del sonido).

2. ***La teoría del objeto:***

A. Meinong (1853-1921): teoría de los objetos en cuanto tales, prescindiendo de su existencia o no existencia. *Obras:* Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie (Investigaciones psicológicoéticas sobre la teoría de los valores); Über Gegenstände höherer Ordnung (Objetos de orden superior);

Über Annahmen (Las hipótesis); Stellung der Gegenstandstheorie (Posición de la teoría del objeto); Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit (Posibilidad y probabilidad).

Escuela: Alois Höfler (1853-1922): «Psychologie»; *F. Weinhandl* (nac. 1896): *Obras:* Die Gestaltanalyse (El análisis de la forma), 1927; Über das aufschliessende Symbol (El símbolo manifestativo).

3. *La filosofía como «ciencia fundamental»:*

Joh. Rehmke (1848-1930): el objeto de la filosofía es lo más universal (v.gr.: movimiento, espacio, esencia. etc.) que se encuentra en lo dado en general (lo cual comprende lo real y lo no real) y que está a la base de cada una de las ciencias particulares. *Obras:* Lehrbuch der allgemeinen Psychologie (Manual de psicología general); Philosophie als Grundwissenschaft (Filosofía como ciencia fundamental), 1910; Logik oder Philosophie als Wissenslehre (Lógica o filosofía como teoría del saber). *Discípulo: J. E. Heyde* (nac. 1892).

191] 4. *La fenomenología:* ↗ Fenomenología.

Dirección lógico-gnoseológica:

Edmund Husserl (1859-1938): para su doctrina: ↗ Fenomenología. *Obras:* Philosophie der Arithmetik (Filosofía de la aritmética); Logische Untersuchungen (Investigaciones lógicas), 1900 y ss.; Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (Ideas para una fenomenología pura y filosofía fenomenológica), 1913; Formale und transzendentale Logik (Lógica formal y trascendental); Erfahrung und Urteil (Experiencia y juicio) (ed. Landgrebe, 1948); Cartesianische Meditationen (fr. 1931; al. Lovaina 1950). Husserl-Archiv en Lovaina.

Escuela: Hedwig Conrad-Martius: ↗ [207]; *A. Pfänder; Edith Stein; Moritz Geiger; G. K. Uphues.*

Dirección de la teoría de los valores:

Max Scheler (1874-1928): cambios repetidos; ↗ fenomenología. *Obras:* Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (El formalismo en la ética y la ética material de los valores), 1913-1916; Das Ewige im Menschen (Lo eterno en el hombre), 1923 (filosofía de la religión); Soziologie des Wissens (Sociología del saber); Die Wissensformen und die Gesellschaft (Las formas del saber y la sociedad); Die Stellung des Menschen im Kosmos (El puesto del hombre en el cosmos). *Juan Hessen* (1889): filosofía cristiana de los valores. *Obras:* Wertphilosophie (Filosofía de los valores), 1937; Religionsphilosophie (Filosofía de la religión), 1948; trabajos sobre el agustinismo, etc.

Dirección ontológica:

O. Gründler, Dietrich von Hildebrand, Th. Lessing; M. Heidegger: ↗ [199].

192] 5. ***Realismo crítico:*** contra el neokantismo.

Oswald Külpe (1862-1915): fundador de la «escuela de Würzburg» (psicología del pensamiento y de la voluntad: *Marbe, Ach, Bühler*). *Obras:* Einleitung in die Philosophie (Introducción a la filosofía); Die Realisierung (La realización), 1912-1920.

August Messer (1867-1937): *Obras:* Empfindung und Denken (Sensación y pensamiento); Psychologie; Geschichte der Philosophie (Historia de la filosofía); Weltanschauung und Erziehung (Concepción del universo y educación); Glaube und Wissen (Fe y saber). *Erich Becher* (1882-1929): *Obras:* Gehirn und Seele (Cerebro y alma); Naturphilosophie (Filosofía natural); Die fremddienliche Zweckmässigkeit der Pflanzengallen (La hétero-teleología de las agallas de los vegetales); Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften (Ciencias del espíritu y ciencias naturales). *Gustav Störring* (nac. 1860): «Logik». *O. v. d. Pfordten:* «Konformismus» (Conformismo). *Th. Haering* (nac. 1884): «Philosophie der Naturwissenschaft» (Filosofía de la ciencia natural). *N. Hartmann* ↗ [193]: procedente de la escuela de Marburgo.

193] 6. ***Nueva ontología,*** como descripción del ser exenta de metafísica:

NICOLAI HARTMANN (1882-1950): *Obras:* Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis (Fundamentos de una metafísica del conocimiento), 1921; Die Philosophie des deutschen Idealismus (La filosofía del idealismo alemán); Ethik; Zum Problem der Realitätsgegebenheit (El problema de los datos de la realidad); Das Problem des geistigen Seins (El problema del ser espiritual); Zur Grundlegung der Ontologie (Fundamentación de la ontología), 1935; Möglichkeit und Wirklichkeit (Posibilidad y realidad); Der Aufbau der realen Welt (La estructura del mundo real); Philosophie der Natur (Filosofía de la naturaleza), 1950; Teleologisches Denken (Pensamiento teleológico), 1951, Ästhetik (Estética), 1953.

Günther Jacoby (nac. 1881): *Obras:* Der Pragmatismus (El pragmatismo); Allgemeine Ontologie der Wirklichkeit (Ontología general de la realidad), 1925 y ss. *Hans Pichler* (nac. 1882): *Obras:* Zur Logik der Gemeinschaft (Lógica de la comunidad); Die Logik der Seele (Lógica del alma); Einführung in die Kategorienlehre (Introducción a la teoría de las categorías). Trabajos sobre Wolff y Leibniz. *M. Heidegger:* ↗ [199].

194] 7. ***Nueva metafísica:***

Max Wundt (nac. 1879): *Obras:* Staatsphilosophie (Filosofía del estado); Ewigkeit und Endlichkeit (Eternidad y finitud) 1937 (su obra más importante); Geschichte der griechischen Ethik (Historia de la ética griega); Geschichte der Metaphysik (Historia de la metafísica). Trabajos sobre la filosofía griega, Kant y Fichte.

Othmar Spann (1878-1950): ↗ Universalismo. *Obras:* Der wahre Staat (El estado auténtico); Kategorienlehre (Teoría de las cate-

gorías); Der Schöpfungsgang des Geistes (El proceso creador del espíritu); Gesellschaftslehre (Teoría de la sociedad), 1930; Geschichtsphilosophie (Filosofía de la historia); Erkenne dich selbst (Conócete a ti mismo); Naturphilosophie (Filosofía natural).

Alois Wenzl (nac. 1887): *Obras:* Das Leib-Seele-Problem (El problema del cuerpo y del alma); Wissenschaft und Weltanschauung (Ciencia y concepción del universo); Metaphysik der Physik von heute (Metafísica de la física actual); Metaphysik der Biologie von heute (Metafísica de la biología actual); Philosophie der Freiheit (Filosofía de la libertad), 1947. *Arnold Gehlen* (nac. 1904): *Obras:* Der Staat und die Philosophie (El estado y la filosofía); Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt (El hombre: su naturaleza y su posición en el mundo).

195] c) EL TEMA ANTROPOLÓGICO:

1. ***Irracionalismo:***

Filosofía de la vida: ↗ Vida (Filosofía de la). Filosofía francesa de la vida ↗ [218, 222].

Tendencia biológica:

FRIEDRICH NIETZSCHE (1844-1900): *Doctrina* del devenir absoluto; voluntarismo (influencia de Schopenhauer y Wagner); concepción pragmatista-biológica del conocimiento; crítica de la cultura; pesimismo heroico; acerca de su ética: ↗ «Moral de señores»; Nietzsche rechaza rotundamente el cristianismo, que es visto por él a través de la deformación budista de Schopenhauer. Profunda influencia en la época actual. *Obras:* Also sprach Zarathustra (Así hablaba Zarathustra); Jenseits von Gut und Böse (Más allá del bien y del mal); Der Wille zur Macht (La voluntad de poder), etc.

Biologismo: Erwin Kolbenheyer (nac. 1882): poeta; «Die Bauhütte», 1940. *Ernesto Krieck* (nac. 1882): pedagogo. *Obras:* Philosophie der Erziehung (Filosofía de la educación); Das Naturrecht der Körperschaften auf Erziehung und Bildung (El derecho natural de las corporaciones a la educación y a la instrucción); Erziehungsphilosophie (Filosofía de la educación); Völkischpolitische Anthropologie (Antropología étnico-política). *H. G. Holle.*

Tendencia espiritual:

SÖREN KIERKEGAARD (1813-1855): precursor de la filosofía existencial [198]. *Obras:* La alternativa; El concepto de la angustia; Fragmentos filosóficos; Enfermedad de muerte; El ejercicio del cristianismo. *Wilhelm Dilthey* y su escuela: ↗ [189].

196] **Tendencia dialéctica:** ↗ Teología dialéctica.

Karl Barth (nac. 1886): *Obras:* Römerbrief (Carta a los Romanos), 1919; Prolegomena zur christlichen Dogmatik (Prolegómenos a la dogmática cristiana); Die kirchliche Dogmatik (La dogmática eclesiástica), 1932-1950. *Emil Brunner: Obras:*

Erlebnis, Erkenntnis und Glaube (Vivencia, conocimiento y fe); Religionsphilosophie protestantischer Theologie (Filosofía de la religión de la teología protestante); Gott und Mensch (Dios y el hombre). *F. Gogarten: Obras:* Die religiöse Entscheidung (La decisión religiosa); Politische Ethik (Ética política).

197] **Filosofía política:**

Derecho político y filosofía del estado:

Carl Schmitt: profesor de derecho político. *Obras:* Die Diktatur (La dictadura); Politische Theologie (Teología política); Begriff des Politischen (Concepto de lo político); Verfassungslehre (Teoría de la constitución); Staat, Bewegung, Volk (Estado, movimiento, pueblo). *Otto Koellreutter: Obras:* Der nationale Rechtsstaat (El estado nacional de derecho); Grundriss der allgemeinen Staatslehre (Elementos de teoría general del estado); Der deutsche Führerstaat; Deutsches Verfassungsrecht (Derecho constitucional alemán). *Kurt Schilling* (nac. 1899): *Obras:* Der Staat (El estado); Geschichte der Staats-und Rechtsphilosophie (Historia de la filosofía del estado y del derecho); Geschichte der Philosophie (Historia de la filosofía); Platon, 1948.

Filosofía de las razas:

A. de Gobineau (1816-1882); *H. St. Chamberlain* (1855-1927): *Obras:* Die Grundlagen des 19. Jhts (Las bases del siglo XIX); Arische Weltanschauung (Concepción aria del universo). *Alfred Rosenberg* (1893-1946): la raza, idéntica al alma racial, es una realidad fuera de la cual nada hay que buscar y que posee importancia decisiva para todos los dominios de la vida; primacía de la raza nórdica. *Obras:* Der Mythus des 20. Jhts (El mito del siglo XX); Das Wesensgefüge des Nationalsozialismus (La estructura esencial del nacionalsocialismo).

«Movimiento religioso alemán»:

Hermann Schwarz (nac. 1864): *Obras:* Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie (El concepto de Dios en la historia de la filosofía); Das Ungegebene, eine Religions-und Wertphilosophie (Lo no dado; una filosofía de la religión y del valor), 1921; Gott, jenseits von Theismus und Pantheismus (Dios, más allá del teísmo y del panteísmo); Christentum, Nationalsozialismus und deutsche Glaubensbewegung (Cristianismo, nacionalsocialismo y movimiento religioso alemán). *Ernst Bergmann; J. W. Hauer* (nac. 1881): Religionsgeshichte (Historia de la religión).

Pedagogía:

Alfred Bäumler (nac. 1887): *Obras:* Ästhetik (Estética); Männerbund und Wissenschaft (La liga de hombres y la ciencia); Bildung und Gemeinschaft (Formación y comunidad). *Ernst Krieck:* ↗ [195].

Biologismo ↗ [195].

198] 2. *Filosofía existencial:* ↗ Existencial (Filosofía) y ↗ [210 bis, 225, 233]. Precursor: *Kierkegaard* [195].

Filosofía pedagógica de orientación existencial:

Eberhard Griesebach (nac. 1880): «Wahrheit und Wirklichkeit» (Verdad y realidad); «Grenzen des Erziehers» (Los límites del educador). *Paul Häberlin* (nac. 1878): *Obras:* Wissenschaft und Philosophie (Ciencia y filosofía); Der Leib und die Seele (El cuerpo y el alma); Der Charakter (El carácter); Das Wunderbare (Lo maravilloso) (filosofía de la religión); Philosophische Anthropologie (Antropología filosófica); Gegenwart (Actualidad); Schicksalsfrage des Abendlandes (La cuestión decisiva para Occidente); Das Gute (El bien).

Filosofía existencial crítica:

KARL JASPERS (nac. 1883): *Obras:* Psychologie der Weltanschauungen (Psicología de las concepciones del universo); Philosophie, 1932; Vernunft und Existenz (Razón y existencia); Existenzphilosophie (Filosofía existencial); Von der Wahrheit (La verdad), 1947; Der philosophische Glaube (La fe filosófica), 1948.

Filosofía existencial ontológica:

MARTÍN HEIDEGGER (nac. 1889): para su doctrina: ↗ Existencial (Filosofía). *Obras:* Sein und Zeit I (Ser y tiempo), 1927; Was ist Metaphysik? (¿Qué es la metafísica?); Vom Wesen des Grundes (La esencia del fundamento); Kant und das Problem der Metaphysik (Kant y el problema de la metafísica); Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den «Humanismus» (Doctrina de Platón acerca de la verdad. Con una carta sobre el «humanismo»), 1947; Holzwege (Caminos equivocados), ²1951. *Oskar Becker:* «Transzendenz und Paratranszendenz» (Trascendencia y paratrascendeneia); «Mathematische Existenz» (Existencia matemática).

Filosofía política de orientación existencial:

Hans Heyse (nac. 1891): *Obras:* Der Begriff der Ganzheit und die Kantische Philosophie (El concepto de totalidad y la filosofía kantiana); Idee und Existenz (Idea y existencia), 1935.

Filosofía existencial cristiana:

P. Wust (1884-1940): *Obras:* Dialektik des Geistes (Dialéctica del espíritu); Ungewissheit und Wagnis (Incertidumbre y riesgo), 1937; *G. Marcel:* ↗ [225]; *Max Müller; B. Welte.*

200] IV. **FILOSOFÍA CRISTIANA ACTUAL:** ↗ Neoescolástica; ↗ [141, 152, 223, 224, 226, 228, 229, 236, 249, 261, 262-263, 264, 265].

SOUILHÉ: *La philosophie chrétienne de Descartes à nos jours*, 1933.

a) SITUACIÓN al comenzar el siglo XIX:

Decadencia de la filosofía escolástica:

Circunstancias de la época: influencia de la revolución francesa en la vida de la Iglesia; secularización; opresión de las órdenes

religiosas; tendencia a las Iglesias nacionales; desconocimiento de los grandes autores escolásticos.

Doctrina: investigaciones críticas sobre la filosofía de la época e historia de la filosofía y obras apologéticas: *Rixner, Windischmann, Rozaven, de Maistre, Perrone* y otros.

201-203] **Intentos de conciliación** con la filosofía moderna:
Fallidos por defectuoso conocimiento de la escolástica: ↗ Tradicionalismo ↗ [211]; ↗ Ontologismo ↗ [140, 227]; Semirracionalismo (↗ Racionalismo) ↗ [163].

b) Renovación de la tradición:

204] 1. **En Italia:** *V. Buzzetti* († 1824) [influido decisivamente por el jesuita expulso español Baltasar Masdeu]; *Serafín* y *Domingo Sordi; M. Liberatore* († 1892): «Della conoscenza intellettuale»; *Sanseverino* († 1865): «Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata»; *A. Taparelli* († 1862): «Saggio teoretico di diritto naturale»; *S. Tongiorgi* († 1865): ecléctico; crítica del conocimiento; *J. M. Cornoldi* († 1892); *Lepidi; Zigliara* († 1893); *Costa Rosetti* (1841-1900); *D. Palmieri* (†1909): Dinamismo.

2. **En España:** Jaime Balmes (1810-1848): *Obras:* Filosofía fundamental; [*Fernández Cuevas* († 1864); *J. M. Ortí y Lara* (1826-1904); *Comellas y Cluet* (1832-1884); *J. Mendive* (1836-1906); *J. J. Urráburu* (1841-1904), «Institutiones Philosophiae»; *Z. González* (1831-1894): «Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás».]

3. **En Francia:** *Roux-Lavergne; Domet de Vorges* († 1910); *F. Morin.*

4. **En Alemania:** *F. J. Clemens* († 1862); *C. Werner* († 1888): obras históricas; *A. Stöckl* (1823-1895): historia de la filosofía; *K. Gutberlet* (1837-1928); *J. Kleutgen* (1811-1883): «Theologie der Vorzeit» (La teología antigua), «Philosophie der Vorzeit» (La filosofía antigua), 1860.

205] c) Actitud de la Iglesia:

Pío IX: sobre la relación de la fe con el saber, el racionalismo, el indeferentismo y el tradicionalismo.

León XIII: encíclica «Aeterni Patris» acerca de la misión, fuentes y método de la filosofía; su relación con la revelación; recomendación de la filosofía de Santo Tomás de Aquino; directrices para el progreso ulterior.

Pío X: condenación de la nueva apologética puramente subjetiva y del modernismo (encíclica «Pascendi gregis»).

206] d) Centros cultivadores de la escolástica:

Universidades eclesiásticas de Roma: Pontificia Universitas Gregoriana (jesuitas), Angelicum (dominicos), Collegium Internationale S. Anselmi (benedictinos), Athenaeum Antonianum (franciscanos), Athenaeum Urbanum (C. de Propaganda Fide). Univer-

sidades católicas de Milán, Friburgo (Suiza), Lovaina, Nimega, Washington, St. Louis, Ottawa. Institut Catholique de París, Institut für scholastische Philosophie de Innsbruck, Pontifical Institute of Medieval Studies de Toronto. Universidades y facultades de las órdenes religiosas.

e) INVESTIGACIÓN HISTÓRICA SOBRE LA ESCOLÁSTICA:

H. Denifle, cardenal F. Ehrle (1845-1934), *Clemens Baeumker* (1853-1924), *Martin Grabmann* (1875-1949), *P. Mandonnet* (1858-1936), *Longpré, E. Gilson, M. de Wulf* (1867-1947), *J. Koch, F. Pelster, F. Stegmüller.*

f) DESARROLLO SISTEMÁTICO en conexión más o menos estrecha con la escolástica:

207] 1. ***Trabajos sobre las diferentes disciplinas en particular:***

Metafísica: L. Baur, P. Descoqs, D. Feuling, S. Behn, P. Simon, conde von Hertling, G. M. Manser (1866-1950), *A. Horvath, Geyser* [201], *Raeymaeker.*

Filosofía de la naturaleza: Tilm. Pesch (1836-1899): «Die grossen Welträtsel» (Los grandes arcanos del universo); *J. Schwertschlager:* «Philosophie der Natur» (Filosofía de la naturaleza), 1921; *V. Rüfner:* «Die Natur und der Mensch in ihr» (La naturaleza y el hombre); *A. Mitterer, G. Siegmund, Z. Bucher, H. Conrad-Martius* (nac. 1888) ↗ [191]; *J. Seiler.*

Ética y derecho natural: Th. Meyer: «Institutiones iuris naturalis», 1885; *V. Cathrein* (1845-1931): «Moralphilosophie» (Filosofía moral) (reiteradas ediciones); «Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit» (La unidad de la conciencia moral de la humanidad), 1914; *J. Mausbach* (1861-1931): «Die katholische Moral und ihre Gegner» (La moral católica y sus adversarios); «Natur und Völkerrecht» (Derecho natural e internacional); *conde von Hertling; T. Steinbüchel* († 1949); *Mich. Wittmann; Siegfr. Behn; O. von Nell-Breuning.*

Teología natural: J. Mausbach; Garrigou-Lagrange: «Dieu»; *C. Nink.*

Filosofía de la religión: G. Wunderle, J. P. Steffes, K. Rahner, Rosenmöller, E. Przywara, R. Guardini (nac. 1885).

Filosofía de la cultura: A. Dempf.

Pedagogía: O. Willmann (1839-1920): *Obras:* Geschichte des Idealismus (Historia del idealismo); Didaktik als Bildungslehre (La didáctica como teoría de la formación); *Fr. Eggersdorfer.*

Economía y sociología: H. Pesch (1854-1926): «Lehrbuch der Nationalökonomie» (Tratado de economía nacional), 1914-1926.

Filosofía de la historia: F. Sawicki, A. Delp: «Der Mensch und die Geschichte» (El hombre y la historia), 1943; *P. Wust.*

Historia de la filosofía: conde von Hertling, (1843-1919), *A. Dyroff* (1866-1943), *O. Willmann, F. Klimke, H. Meyer* (nac. 1884), *Ph. Boehner, E. Gilson.*

Estética: G. Gietmann, J. Jungmann, H. Lützeler, A. Dyroff, J. Maritain.

208] 2. ***Conciliación con las ciencias naturales y la psicología empírica:***

Ciencia natural: J. Maritain, P. Hoenen, E. Wasmann, Nik. Junk, Z. Bucher, J. Seiler.

Psicología: J. Geyser ↗ [209]; *J. Fröbes* (Tratado de psicología empírica y experimental); *J. Lindworsky*; *A. Gemelli; cardenal Mercier* [226].

209] 3. ***Cultivo de la gnoseología:***

Realismo crítico.

D. Mercier; M.-D. Roland-Gosselin; Picard; G. Zamboni; G. Söhngen: «Sein und Gegenstand» (Ser y objeto); *C. Nink, J. de Vries; J. Maréchal* [226]; *A. Brunner*; *J. Maritain* [226]; *J. Engert; F. von Steenberghen.*

Josef Geyser (1869-1948): *Obras:* Lehrbuch der allgemeinen Psychologie (Tratado de psicología general); Neue und alte Wege der Philosophie (Rutas nuevas y antiguas de la filosofía) (la fenomenología); Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur (Filosofía general del ser y de la naturaleza); Grundlegung der Logik (Fundamentación de la lógica); Erkenntnistheorie (Gnoseología); Auf dem Kampffelde der Logik (En el campo de batalla de la lógica); Einige Hauptprobleme der Metaphysik (Algunos problemas fundamentales de metafísica) (sobre Kant); Das Gesetz der Ursache (La ley causal), etc.

210] 4. ***Conciliación con otras direcciones de la filosofía:***

Aspecto histórico: los trabajos de la Universidad Católica de Milán, *Olgiati* y otros; *B. Jansen, H. Urs von Balthasar:* «Apokalypse der deutschen Seele» (Apocalipsis del alma alemana).

Aspecto sistemático: con Kant: *J. Geyser, B. Jansen, J. Maréchal, C. Nink, E. Przywara, Ch. Sentroul:* «Kant et Aristote»; con el idealismo alemán (Hegel): *C. Nink, C. Hötschl, T. Steinbüchel, H. Ogiermann, E. Coreth;* con la fenomenología: *J. Geyser;* con N. Hartmann: *A. Guggenberger;* con la filosofía existencial: *A. Delp, T. Steinbüchel, J. Lotz;* con la filosofía india: *P. Johanns:* (Vers le Christ par le Vedanta); *Dandoy* (The Ontology of the Vedanta); con la filosofía del extremo oriente: *L. Wieger, H. Bernard* (Sagesse Chinoise et Philosophie chrétienne). Enciclopedias católicas del Japón y de China.

Para más información sobre los núms. 2-4 (y sobre la historia de la escolástica) véase también la colección «Philosophie und Grenzwissenschaften», Innsbruck, que aparece desde 1924 *(L. Fuetscher, J. Santeler, H. Schwamm, J. Stufler* y otros).

5. ***Reelaboración de la metafísica escolástica a la luz de la filosofía moderna:***

J. Maréchal: «Le point de départ de la métaphysique»; *Gustav Siewerth:* «Der Thomismus als Identitätssystem» (El tomismo

como sistema de la identidad); *Max Müller:* «Sein und Geist» (Ser y espíritu); *Karl Rahner:* «Geist in Welt» (El espíritu en el mundo), «Hörer des Wortes» (Filosofía de la religión); *J. Lotz:* «Sein und Wert» I (Ser y valor); *E. Przywara:* «Analogía entis I».

210 bis] g) DIRECCIONES NO ESCOLÁSTICAS:

1. ***Filosofía de los valores y fenomenología de orientación cristiana:*** *E. Stein, D. von Hildebrand, Al. Müller* († 1952), *J. Hessen* ↗ [191].
2. ***Nueva metafísica:*** *O. Spann, A. Dempf, A. Wenzl* ↗ [194], *F. J. von Rintelen, Th. Haecker, W. Szylarski, B. von Brandenstein.*
3. ***Filosofía existencial cristiana:*** ↗ [199].

211] **V. LA FILOSOFÍA FUERA DE ALEMANIA:**

a) FRANCIA: Desde Napoleón se enseña filosofía en todos los centros docentes.

Véase J. BENRUBI, *Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France,* 2 vols., 1933; E. BRÉHIER, *Historia de la filosofía* (trad. esp.), 2 vols., [2] 1944, II.

Período inicial (siglos XVI-XVIII): ↗ [131, 136, 140, 147-150].

Siglo XIX (primera mitad):

1. **Tradicionalismo:**

↗ Tradicionalismo, Fideísmo. La doctrina de los tradicionalistas fué rechazada por la Iglesia en diferentes ocasiones.

Joseph de Maistre (1753-1821): *Obras:* Soirées de Saint-Pétersbourg. *Louis de Bonald* (1754-1840): *Obras:* Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civilisée, 1796; Législation primitive, 1802; Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social; *F. de Lamennais* (1782-1854): *Obras:* Essai sur l'indifferénce en matière de religion, 1817-1823; Paroles d'un croyant; Esquisse d'une Philosophie, 1841-1846.

Tradicionalismo moderado: Ballanche (1776-1847); *Ph. Buchez* (1796-1866): adepto de Saint-Simon hasta 1831; *Louis Bautain* (1796-1867): al principio adepto de Cousin. *Obras:* La philosophie du Christianisme, 1833; *A. Bonetty* († 1879).

Tradicionalistas fuera de Francia: Ubaghs (Lovaina, † 1875); *J. Ventura* († 1861); *M. Deutinger* († 1864); *Donoso Cortés* († 1853) ↗ [264].

Reacción racional: H. Maret (1804-1884): *Obras:* Essai sur le Panthéisme; Philosophie et religion, 1856; *Alphonse Gratry* (1805-1872): *Obras:* De la connaissance de Dieu; Cours de philosophie, 1861 y ss.; La philosophie du Credo; Les Sophistes et la critique.

2. **Ideología** (análisis de las facultades humanas): continuación del sensualismo de Condillac ↗ [148]; precursores del positivismo ↗ [213, 214]. *Destutt de Tracy* (1754-1836): *Obras:* Eléments

d'Idéologie, 1801-1815; *P. Cabanis* (1757-1808): agnóstico. *Obras:* Rapports du physique et du moral de l'home, 1802.

212] 3. **Espiritualismo:**

MAINE DE BIRAN (1766-1824): supera el sensualismo de su primera época, admite el yo y su causalidad. *Obras:* Oeuvres de M. de Biran (ed. Tisserand). *Jouffroy* († 1842); *A. M. Ampere* 1775-1836): físico. *Obras:* Essai sur la philosophie des sciences, 1834.

4. **Eclecticismo espiritualista:**

Laromiguière (1815-1818): Leçons de philosophie; *Royer-Collard* (1763-1843); *Victor Cousin*: (1792-1867) *Obras:* Cours de l'Histoire de la Philosophie; Fragments de philosophie contemporaine, 1826. Gran influencia en la filosofía universitaria.

213] 5. **Filosofía social y positivismo:**

Ch. Fourier (1772-1837): socialismo de grupos (falanges). *Obras:* Traité d'association domestique et agricole, 1822; Le noveau monde industriel, 1829. *V. Considérant; Henry Saint Simon* (1760-1824): discípulo de d'Alembert y maestro de Comte; socialismo del Estado; cristianismo subordinado a las necesidades sociales. *Obras:* Système industriel, 1821; Nouveau Christianisme, 1825. *Adeptos: Bazard* y *Enfantin.*

AUGUSTE COMTE (1798-1857): fundador del ↗ positivismo. *Obras:* Cours de philosophie positive, 1830-1842; Discours sur l'Esprit positif, 1844; Discours sur l'ensemble du positivisme, 1848; Le système de Politique positive, 1851-54; Catéchisme positiviste, 1852; La synthèse subjective, 1856 (Lógica). *J. Proudhon* (1809-1865): la propiedad es un robo. *Obras:* Qu'est-ce que la propriété?, 1840; Système des contradictions économiques, 1846.

214] ***Siglo XIX (segunda mitad):***

1. **Positivismo:** ↗ [213].

E. Littré (1801-1881): *Obras:* Conservation, révolution et positivisme, 1852; La Science au point de vue philosophique, 1873; *P. Lafitte* (1823-1903): *Obras:* Cours de Philosophie première, 1889; *Ernest Renan* (1823-1892): *Obras:* Dialogues philosophiques, 1876; Vie de Jésus, 1863; *Hippolyte Taine* (1828-1893): *Obras:* De l'Intelligence, 1870; *A. de Gobineau* (1816-1882): ↗ [197]. *Obras:* Essai sur l'inégalité des races, 1853-55. Unión con el evolucionismo: *F. Le Dantec* (1869-1917): *Obras:* Les limites du connaissable, 1903; L'Athéisme, 1907; Contre la métaphysique, 1912; L'Egoisme seule base de toute société, 1911.

2. **Filosofía de la religión:**

P. Leroux (1779-1871): depende de Saint-Simon y Hegel; *J. Reynaud* (1806-1863): teoría de la reencarnación; *Ch. Secrétan* (1815-1895): interpretación filosófica del cristianismo; Dios es lo que con su libertad quiere ser. *Obras:* Philosophie de la liberté, 1848-49; *J. Lequier* (1814-1862): la libertad como medio de conocimiento.

215] 3. **Criticismo:**

Charles Renouvier (1815-1903): la libertad, raíz de la vida del espíritu; finitismo; relativismo. *Obras:* Essais de critique générale, 1851-64; La Science de la morale, 1869; L'Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques, 1885-86; La philosophie analytique de l'Histoire, 1896-98; Nouvelle Monadologie (en colaboración con Prat), 1899; Dilemmes de la métaphysique pure, 1901; Personalisme, 1903. Influidos por Renouvier: *L. Prat, V. Brochard, L. Dauriac, J. J. Gourd, L. Liard, F. Evellin. A. Cournot* (1801-1877): teoría de la probabilidad. *Obras:* Essai sur les fondements de la connaissance et sur les caractères de la critique philosophique, 1851; Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire, [2]1911; Matérialisme, Vitalisme et Rationalisme, 1875.

216] 4. **Espiritualismo:**

Influencia de V. Cousin ↗ [212]; abandono del eclecticismo; cultivo de la historia de la filosofía: *A. Franck* (1819-1890; editor del Dictionnaire des sciences philosophiques); *Cheignet, Ch. de Rémusat* (1797-1875); *Hauréau* (historiador de la Edad Media); *F. Bouillier* (historiador del cartesianismo); *Th. H. Martin. E. Vacherot* (1807-1897): finitud de la existencia, carácter ideal de lo perfecto. *Obras:* La métaphysique et la science, 1858; Le nouveau Spiritualisme, 1884. Su adversario: *E. Caro: Obras:* L'Idée de Dieu, 1864. *Paul Janet* (1823-1899): rígida adhesión a V. Cousin. *Obras:* Causes finales, 1877; La morale, 1874; Psychologie et Métaphysique, 1897.

Positivismo espiritualista (filosofía espiritualista de la vida): *Ravaisson-Mollien* (1813-1900): iniciador del movimiento. *Obras:* De l'Habitude, 1838; Essai sur la métaphysique d'Aristote, 1837-1846. *J. Lachelier* (1832-1918): método reflexivo. *Obras:* Fondement de l'Induction, 1871; Psychologie et métaphysique, 1885; *Emile Boutroux* (1845-1921): crítica de la ciencia, teísta. *Obras:* De la contingence des lois de la Nature, 1874 (su obra más importante); L'Idée de loi naturelle, 1895; Psychologie du Misticisme, 1902; Science et Religion dans la Philosophie contemporaine, 1908; obras sobre historia de la filosofía.

Últimos años del siglo XIX y primera mitad del XX:

217] 1. **Idealismo:**

Octave Hamelin (1856-1907): seguidor de Renouvier [215]; idealismo personal. *Obras:* Eléments principaux de la représentation, [2]1925. *J. de Gauthier:* teoría de la ficción. *Obras:* De Kant à Nietzsche, 1900; La fiction universelle, 1903; La dépendance de la morale et l'indépendence des moeurs, 1907; La sensibilité métaphysique.

2. **Crítica de la ciencia:**

No se lleva a cabo en nombre de la vida, sino como autorreflexión sobre el proceder de la ciencia. *Henri Poincaré* (1853-1912):

matemático; reduce los conceptos fundamentales a convenciones útiles; considera los hechos como límites de la convención libre. *Obras:* La science et l'hypothése, 1902; La Valeur de la Science, 1905; Science et Méthode, 1909; *Pierre Duhem* (1861-1916): *Obras:* La théorie physique, son objet et sa structure, 1906; Système du monde, Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic, 1913-1917; *G. Milhaud* (1858-1918): *Obras:* Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique, 1894; Le Rationnel, 1898; Le positivisme et le progrés de l'Esprit, 1902; *Claude Bernad* († 1878); *Berthelot* († 1907): químico; *J. Duhamel* (†1872): matemático; *P. Tannery* († 1904): historiador y filósofo de las ciencias; *L. Couturat* (1868-1914): logístico. *Obras:* La Logique de Leibniz; Les Principes des Mathématiques.

Dentro del espíritu del criticismo: A. Hannequin (1856-1905): *Obras:* Essai sur l'hypothèse des atomes; *M. A. Darbon.*

Dentro del espíritu del positivismo: M. Abel Rey: Obras: La théorie de la physique chez les physiciens contemporains, 1908, [2]1923; *H. Berr.*

Crítica del positivismo: Emil Meyerson (1859-1933): concepción metafísico-realista del conocimiento. *Obras:* Identité et realité, 1908-[2]1912; De l'explication dans les sciences, 1921; La déduction relativiste, 1925; Du cheminement de la pensée, 1931.

218] 3. **Espiritualismo positivista:** ↗ [216].

Dirección vitalista: A. Fouillée (1838-1912): dinamismo. *Obras:* Liberté et déterminisme, 1872; Psychologie des Idées-forces, 1893; L'Evolutionisme des Idées-forces; La Morale des Idées-forces, 1908; *G. Séailles: Obras:* Le génie dans l'art, 1883; *Ch. Dunan:* idealismo experimental. *Obras:* Essais de philosophie générale, 1898; Les deux idealismes, 1911; *Durand de Gros* († 1900); *J. M. Guyau* (1854-1888): filosofía de la vida; *P. Souriau: Obras:* La beauté rationelle, 1904; *J. Lagneau* (1851-94): seguidor de Lachelier [216]. *Obras:* Écrits réunis, 1924; L'existence de Dieu, 1923 (ambas póstumas).

219] *Dirección racionalista: Léon Brunschvicg* (1869-1944): teoría de la ciencia. *Obras:* La modalité du Jugement, 1894; Les étapes de la philosophie mathématique, 1913; L'Expérience humaine et la Causalité physique, 1921; Les Progr's de la conscience dans la philosophie occidentale, 1927; De la Connaissance de soi, 1931; *André Lalande* (nac. 1867): teoría de la ciencia. *Obras:* Les illusions évolutionistes, [2]1930; Théories de l'induction et de l'expérimentation, 1929; Vocabulaire technique et critique de la philosophie, 1926, [5]1951; *E. Goblot: Obras:* Essai sur la classification des sciences, 1898; Traité de Logique, 1918; Le système des sciences, 1898; La barriere et le niveau, 1925; La Logique des jugements de valeur, 1827.

Aplicación a los problemas morales: P. Lapie: Obras: La logique de la volonté, 1902; *D. Parodi: Obras:* Le problème moral et la pensée contemporaine, [2]1921; *Fr. Rauh* (1861-1909): ética

experimental. *Obras:* De la méthode dans la psychologie des sentiments, 1899; L'expérience morale, 1903.

220] 4. **Filosofía social:**

Reforma social: F. Le Play: Obras: Réforme Sociale en France, 1864; *H. de Tourville; Demolin; P. Bureau: Obras:* La crise morale des temps nouveaux, [10]1908.

Teoría de la imitación: G. Tarde (1843-1904): la imitación, fenómeno social fundamental. *Obras:* Les lois de l'imitation, 1890; La logique sociale,1893; L'opposition universelle, 1897; Les lois sociales, 1898. Organicismo: *A. Espinas* (1844-1922): *Obras:* Des sociétés animales, 1877.

Sociología positivista: sigue las huellas de Saint-Simon y Comte. *E. Durkheim* (1858-1917): las reglas sociales son el a priori para el individuo. *Obras:* De la division du travail social. 1893; Les règles de la méthode sociologique, 1895; Le suicide, 1897; Les formes élémentaires de la vie religieuse, 1912; L'éducation morale, 1925. *Adeptos* de Durkheim: *M. Halbwachs; L. Duguit; G. Belot;* en el campo de la sociología religiosa: *H. Hubert; M. Mauss;* en el campo de la sociología jurídica: *F. Fauconnet, G. Davy;* en la sociología del arte: *Ch. Lalo. Adversarios* de Durkheim: *G. Richard: Obras:* La sociologie génerale el les lois sociologiques, 1912; *G. Bouglé:* Les idées égalitaires, 1899; Essai sur le régime des castes, 1908. *L. Lévy-Bruhl* (1857-1939): continuador de Durkheim; sociología de los primitivos; carácter prelógico del pensamiento primitivo. *Obras:* La morale et la science des moeurs, 1903; Les fonctions mentales des sociétés inférieures, 1910; La mentalité primitive, 1922; L'âme primitive, 1927; Le surnaturel et la nature dans la pensée primitive, 1931. *Crítica* de Lévy-Bruhl: *D. Essertier: Obras:* Les formes inférieures de l'explication, 1927.

221] 5. **Psicología** (tendencia a estudiar totalidades indivisas):

Alfred Binet (1857-1911): *Obras:* Les altérations de la personnalité, 1892; L'étude expérimentale de l'Intelligence, 1903; *F. Paulhan: Obras:* L'activité mentale et les éléments de l'esprit, 1889; *Pierre Janet: Obras:* Automatisme psychologique, 1889; *H. Pieron:* método fisiológico; *G. Dumas; Ch. Blondel; H. Delacroix; J. Piaget:* psicología del niño: *Th. Ribot* (1839-1916): fundador de la psicología francesa moderna. *Obras:* L'hérédité psychologique; Les maladies de la mémoire, 1881; Des sentiments, 1896; L'Imagination créatrice, 1900.

222] 6. **Espiritualismo:** ↗ [216].

Henri Bergson (1859-1941): la filosofía es una reflexión sobre los datos de la intuición; extenso influjo; ↗ Vida (Filosofía de la). *Obras:* Les données immédiates de la conscience, 1889; Matière et mémoire, 1896; L'évolution créatrice, 1907 (su obra más importante); Le rire, [10]1910; L'énergie spirituelle, [8]1919; Durée et simultanéité, 1922; Les deux sources de la morale et de la re-

ligion, 1932. *G. Sorel* (1847-1922): marxista. *Obras:* Illusions du progrès; Réflexions sur la violence; *Jean Baruzi:* psicología de la mística.

Filosofía del espíritu: Louis Lavelle (1882-1951): *Obras:* De l'être, 1927; De l'acte, 1937; *Le Senne* (1883-1954): influido por Hamelin [217]. *Obras:* Introduction à la philosophie, ²1939; Le Devoir, 1930; Obstacle et Valeur, 1947; *Pradines:* psicología.

223] 7. **Filosofía de la acción** (antirracionalismo):

Ollé-Laprune († 1899): influido por Newman y Renouvier [215]; maestro de Blondel. *Obras:* De la Certitude morale, ²1898; *Maurice Blondel* (1861-1949): *Obras:* L'Action, Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique, 1893; La Pensée, 1934; L'être et les êtres; L'Action, 1936-37; La philosophie et l'esprit chrétien, 1944-46: *P. Archambault* († 1951).

224] 8. **Filosofía teológica de la religión:**

Filosofía *protestante* de la religión: racionalismo, interpretación simbólica de los dogmas: *A. Vinet* († 1847); *Aug. Sabatier* (1839-1901): simbolismo crítico; *E. Ménégoz* (1838-1921): símbolofideísmo. Modernismo: *Alfred Loisy* (1857-1940). Filosofía *católica* de la religión: nuevos caminos de la apologética: *cardenal Deschamps* († 1883); *L. Laberthonnière* (1860-1932); *Ed. Le Roy* (1870-1954): bergsoniano. *Obras:* L'Exigence idéaliste et le fait de l'évolution, 1927; Les origines humaines et l'Évolution de l'Intelligence, 1928; La pensée intuitive, 1929-1930; Le problème de Dieu, 1929; Introduction à l'étude du problème religieux, 1944.

225] 9. **Existencialismo:** ↗ Existencial (Filosofía).

Precursores: Pascal [136], *Maine de Biran* [212]; preparación desde el campo de la fenomenología por obra de *G. Berger. Obras:* Le Cogito dans la philosophie de Husserl.

Ateos: Jean-Paul *Sartre* (nac. 1905): *Obras:* L'être et le néant, 1943; L'existentialisme est un humanisme, 1946; Matérialisme et Révolution; *Simone de Beauvoir* (discípula de Sartre); *Albert Camus. Teísta: Gabriel Marcel* (nac. 1889): *Obras:* Journal métaphysique 1914-1923, 1927; Être et Avoir, 1935; Homo Viator, 1945; Du Refus à l'Invocation, ⁵1948; Le mystère de l'Être, 1951. *E. Mounier* (personalismo); *Jean Wahl:* Études Kierkegaardiennes, 1938; *R. Aron:* historia de la filosofía. Otros: *W. Jankélévich, M. Merleau-Ponty.*

226] 10. **Neoescolástica:**

Se cultiva en el Instituto Católico de París, Instituto Superior de Filosofía de Lovaina (fundado por *Mercier)* y en la Universidad de Friburgo (Suiza).

Gardeil (1859-1931): *Obras:* La structure de l'âme et l'expérience mystique, 1927; *R. Garrigou-Lagrange* (nac. 1877): *Obras:* Dieu, ¹¹1950; La Synthèse thomiste, 1946; *A. D. Sertillanges* (1863-1948): *Obras:* La philosophie de S. Thomas d'Aquin; L'Idée

de Création et ses retentissements en philosophie, 1943; La philosophie morale de S. Thomas d'Aquin, 1946; Le christianisme et les philosophes; Les grandes thèses de la philosophie thomiste; Les sources de la croyance en Dieu; Le problème du mal, 1948-51; *M. D. Roland-Gosselin* (1883-1934): *Obras:* Essai d'une critique de la connaissance I, 1932; *L. B. Geiger: Obras:* La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin; *E. Gilson* (nac. 1884): *Obras:* Réalisme thomiste et critique de la connaissance, 1939; La philosophie au moyen âge, ³1947; L'Esprit de la philosophie médiévale, ³1948; L'être et l'essence, 1948, y obras sobre historia de la filosofía (San Agustín, San Buenaventura, Santo Tomás de Aquino); *Th. de Régnon: Obras:* Métaphysique des causes; *P. Descoqs: Obras:* Institutiones metaphysicae generalis; Praelectiones Theologiae naturalis; *L. de Raeymaeker: Obras:* Introductio generalis ad philosophiam et thomismum, ³1934; Metaphysica generalis, ²1935; Philosophie de l'être, ⁶1947; *De Wulf* (1867-1947): *Obras:* Histoire de la Philosophie médiévale, ⁶1934-47; *P. Rousselot: Obras:* L'intelectualisme de S. Thomas, 1924.

Conciliación con las ciencias empíricas: cardenal D. Mercier (1851-1926): *Obras:* Cours de Philosophie; Les origines de la psychologie contemporaine, 1897. *Jacques Maritain* (nac. 1882): *Obras:* De la philosophie chrétienne, 1933; Distinguer pour unir: les degrés du savoir, 1934; Humanisme intégral, 1936; Quatre essais sur l'Esprit dans sa condition charnelle, 1939; Sept leçons sur l'être; Court traité de l'existence et de l'existant.

Conciliación con la filosofía moderna: R. Jolivet: Obras: Les sources de l'idéalisme, 1936; Le Thomisme et la critique de la connaissance, 1933; Traité de Philosophie, 1939; *Joseph Maréchal* (1878-1944): *Obras:* Le point de départ de la métaphysique, 1923-1926; *De Finance*: *Obras:* Cogito Cartésien et réflexion thomiste; Être et Agir; *André Marc: Obras:* Psychologie reflexive 1949; Dialectique de l'affirmation, 1952.

227] b) ITALIA:

Véase *Bibliografia Filosofica Italiana dal 1900 al 1950*, Roma 1950; M. F. SCIACCA, *Italienische Philosophie der Gegenwart*, Berna 1948 (bibl.).

Comienzos de una filosofía nacional:

G. B. Vico (1668-1744) ↗ [139]; *Genovesi* (1712-1769): fenomenismo.

Siglo XIX:

Neoescolástica: ↗ [204].

Ontologismo: ↗ [140].

Antonio Rosmini-Serbati (1797-1855): *Obras:* Nuovo Saggio sull'origine delle idee, 1830; Teosofia; *Vincenzo Gioberti* (1801-1852): Introduzione allo studio della filosofia, ²1846; Protologia; *T. Mamiani della Rovere* († 1855): asociación con el idealismo; *G. M. Bertini: Obras:* Idea di una filosofia della vita, 1850;

F. Acri: Obras: Videmus in aenigmate, 1907; *F. Bonatelli* (1830-1911): *Obras:* Pensiero e conoscenza.

Sensualismo: Romagnosi (1761-1835): *Obras:* Principi della scienza del diritto naturale, 1820.

Positivismo: *C. Cattaneo* († 1869); *G. Ferrari* (†1876); *A. Labriola* († 1904); *C. Lombroso* (1836-1910): *Obras:* Genio e Follia; L'uomo delinquente. *R. Ardigò* (1828-1920): sistema positivista completo. *Obras:* Opere, 1822 y ss.

Kantismo: *C. Cantoni* (1840-1906): *Obras:* Corso elementare di filosofia; E. Kant. Adversario de Kant: *P. Galluppi* (1770-1846): empirista. *Obras:* Saggio filosofico sulla critica della conoscenza, 1819.

Hegenianos antiguos: *A. Vera* (1813-1885); *B. Spaventa* (1817-1883): historia de la filosofía. *Obras:* Logica e metafisica.

228] *Siglo XX* (1920-1940) (prepondera el idealismo; desde 1940 tendencia predominante al realismo):

1. **Espiritualismo cristiano** (enlaza con San Agustín y el ontologismo): *A. Carlini* (al principio, neohegeliano). *Obras:* Il mito del Realismo, 1936; La vita dello spirito, ²1940; *A. Guzzo: Obras:* L'Io e la ragione, 1947; *M. F. Sciacca:* historia de la filosofía. *Obras:* Problemi di filosofia, ²1944; *L. Stefanini: Obras:* Idealismo cristiano, 1931; Platone, ²1949.

229] 2. **Neoescolástica** (cultivada principalmente en los institutos de Roma, la Universidad Católica de Milán y el Colegio de San Buenaventura de Quaracchi [historia de la escolástica franciscana]):

A. Gemelli (nac. 1878): psicología; fundador de la Universidad Católica de Milán; *F. Olgiati:* historia de la filosofía; *A. Masnovo* (nac. 1880): historia de la filosofía. *Obras:* La filosofia verso la religione, ²1945; *U. A. Padovani* (nac. 1894): *Obras:* La filosofia della religione e il problema della vita, 1937; Storia della filosofia morale; *E. Chiocchetti* († 1951): próximo a Rosmini; *C. Mazzantini: Obras:* Capisaldi filosofici, 1945; *G. Zamboni:* polemiza contra los otros neotomistas. *Obras:* La gnoseologia dell'atto come fondamento della gnoseologia dell'essere, 1923; La persona umana, 1941; *G. Bontadini: Obras:* Saggio di una metafisica dell'esperienza I, 1938; *C. Giacon: Obras:* Occam, 1943; La seconda scolastica, 1944-47; Il problema della trascendenza, 1942; *C. Fabro: Obras:* La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso, 1939; Percezione e pensiero, 1941; *V. Kniper: Obras:* Lo sforzo verso la trascendenza, 1940; *E. Toccafondi: Obras:* La ricerca critica della realtà, 1941; *M. Cordovani; P. Dezza.*

230] 3. **Neokantismo:**

F. Masci: Obras: Pensiero e conoscenza, 1922; *E. Juvalta: Obras:* I limiti del razionalismo etico, 1945; *F. Orestano: Obras:* Opere complete, 1838 y ss.

4. **Espiritualismo realista:**

F. de Sarlo: Obras: Introduzione alla filosofia, 1928; *G. Tarozzi* (procedente del positivismo): *Obras:* La ricerca filosofica; La libertà umana e la critica del determinismo, 1937; *C. Ottaviano* (procedente del neokantismo): *Obras:* Critica dell'Idealismo, 1936; Metafisica dell'essere parziale, 1942.

5. **Idealismo crítico** (las más de las veces con una relativa trascendencia de Dios):

J. Petrone (1870-1913): *Obras:* La filosofia del diritto; *G. del Vecchio* (nac. 1878; destacado filósofo del derecho): *Obras:* Lezioni di filosofia del diritto, [7]1950; *B. Varisco* (al principio, positivista): *Obras:* Dell'oumo a Dio, 1939 (póstuma); *V. La Via:* Dall'idealismo al realismo assoluto, 1941; *P. Martinetti: Obras:* Introduzione alla metafisica; La libertà, 1928; *P. Carabellese: Obras:* Il problema teologico come filosofia, 1931; *G. Galli:* filosofía de la inmanencia. *Obras:* Dall'idea dell'essere alla forma della coscienza, 1914.

231] 6. **Idealismo especulativo** (en conexión con Hegel):

P. D'Ercole († 1917); BENEDETTO CROCE (1866-1952): historicismo. *Obras:* Filosofia dello Spirito (bibliogr. en castellano); GIOVANNI GENTILE (1875-1944): actualismo. *Obras:* L'atto del pensare come atto puro; Teoria generale dello Spirito come atto puro, 1938; Fondamenti della filosofia del diritto; Sistema di logica come teoria del conoscere; Introduzione alla filosofia; *G. Calogero: Obras:* La conclusione della filosofia del conoscere. Problematicismo: *U. Spirito:* representa el tránsito al empirismo. *Obras:* Il Problematicismo, 1948; *G. Chiavcci: Obras:* La natura dell'uomo, 1936.

232] 7. **Marxismo:**

A. Banfi (racionalista crítico hasta 1946): *Obras:* Principi di una teoría della ragione, 1926; Verità ed umanità nella filosofia contemporanea, 1948.

8. **Positivismo** (fenomenismo):

G. Marchesini (discípulo de Ardigò [227]: precursor de Vaihinger [174]). *Obras:* Le funzioni dell'anima, 1905; *A. Pastore: Obras:* La logica del potenziamento, 1936; *C. Guastella:* desarrollo del empirismo inglés. *Obras:* Le ragioni del fenomenismo, 1921-1923; *V. Pareto* (1848-1923): sociología empirista. *Obras:* Trattato di Sociología generale, 1916-19.

9. **Escepticismo relativista:**

A. Aliotta: Obras: Opere complete, 1942 y ss.; *G. Rensi:* mística del ateísmo materialista. *Obras:* Le antinomie dello spirito, 1910; Lineamenti di filosofia scettica, [3]1921.

10. **Pragmatismo:**

G. Vailati: Obras: Gli strumenti della conoscenza, 1916; Il pragmatismo, 1918; *M. Calderoni: Obras:* Scritti, 1924.

233] 11. **Filosofía existencial:**

Véase L. PAREYSON, *Sull'esistenzialismo*, 1943.

C. Michelstaedter (precursor de la filosofía existencial italiana): *Obras:* La persuasione e la retorica, 1912 (póstuma); *N. Abbagnano:* dirección finitista. *Obras:* La struttura dell'esistenza, 1938; Introduzione all'esistenzialismo, 1942.

Síntesis de la filosofía existencial y la tradición italiana: *F. Lombardi; E. Paci; E. Grassi: Obras:* Vom Vorrang des Logos, 1939; *E. Castelli.*

Personalismo emparentado con la filosofía existencial: *A. Carlini, A. Guzzo.* Sobre ambos ↗ [228].

234] c) GRAN BRETAÑA:

Véase R. METZ, *Die Philosophische Strömungen der Gegenwart in Grossbritannien*, 1935 (traducción inglesa ampliada: *A Hundred Years of British Philosophy*, 1938).

Siglo XIX:

1. **Filosofía del «sentido común»** («**common sense**») ↗ [156] (predomina entre 1830 y 1860):

William Hamilton (1788-1856): escepticismo parcial debido a la influencia de Kant. *Obras:* Lectures on Metaphysics and Logic, 1858-60 (póstuma); *H. L. Mansel* (1820-1871); *H. Calderwood* (1830-1897): rechaza el darwinismo; *J. Veitch* (1829-1894): rechaza el idealismo.

2. **Empirismo moderno** (utilitarismo, asociacionismo; continuación del empirismo inglés interrumpido por Reid ↗ [146]; gran influjo en la vida práctica):

Jeremy Bentham (1748-1832): *Obras:* Traité de la Législation Civile et Pénale, 1802; Deontology, 1834; *W. Godwin* (1756-1836): *Obras:* An Enquiry concerning Political Justice; *Th. R. Malthus* (1766-1834): *Obras:* Essay on the Principle of Population, 1798; *D. Ricardo* (1772-1823): *Obras:* Principles of Political Economy and Taxation; *James Mill* (1773-1836): *Obras:* Analysis of the Phenomena of the human mind, 1829; *John Herschel* (astrónomo): *Obras:* Discourse on the Study of Natural Philosophy, 1830; *W. Whewell: Obras:* Philosophy of the inductive Sciences, 1840.

JOHN STUART MILL (hijo de James Mill; 1806-1873): lleva a su culminación el empirismo moderno. *Obras:* A System of Logic, Rationative and Inductive, 1843; Examination of Sir W. Hamilton's Philosophy, 1865. *A. Bain; Th. Fowler; G. C. Robertson; J. Sully; H. Sidgwick* (1838-1900): *Obras:* Method of Ethics, 1874; *Carveth Read* (1848-1931).

235] 3. **Naturalismo** (evolucionismo) (predomina desde 1860 a 1900; conexión con Charles Darwin ↗ [171]):

HERBERT SPENCER (1820-1903): sistematizador del evolucionismo; la evolución mecanicista es la ley suprema de toda la realidad;

lo cognoscible es objeto de la filosofía; lo incognoscible (absoluto), de la religión. *Obras:* A System of Synthetic Philosophy, 10 vols., 1860-96. *Th. Huxley* (1825-1895); *J. Tyndall; J. C. Maxwell:* físico; *K. Pearson* (1857-1936): cientificismo. *Obras:* The Grammar of Science; *Francis Galton* (1822-1911): fundador de la eugenesia; *W. K. Clifford* (1845-1897); *H. Drummond* (1851-97): filósofo popular de gran influjo. Aplicación de la teoría de la evolución a la antropología y a la ciencia de la religión: *E. B. Tylor* (1832-1917); *J. Lubbock; J. G. Frazer* (1854-1941): *Obras:* The Golden Bough; *G. J. Romanes* (1848-1894): darwinismo modificado en sentido teísta. Aplicación del evolucionismo a la ética: *Leslie Stephen* (1832-1904): *Obras:* The Science of Ethics, 1882; *E. Westermark.* Aplicación del evolucionismo a la sociología: *B. Kidd* (1858-1916): *Obras:* Social Evolution, 1894; *S. Butler* (1835-1902); *L. T. Hobhouse* (1864-1929): parte de Spencer y llega al empirismo, pasando por el idealismo de Oxford. *Obras:* Development and Purpose, 1927.

4. **Positivismo** (trasplante a Gran Bretaña de la filosofía de A. Comte ↗ [213]):

R. Congreve (1818-1899): fundador del movimiento en gran Bretaña; *G. H. Lewes* (1817-1878); *F. Harrison; E. Spencer Beesly.* En 1867 surge en Londres la Positivist Society, con culto religioso; pierde su importancia después de la primera guerra mundial.

236] 5. **Teísmo y filosofía de la religión** (Movimiento de Oxford [desde 1830, aproximadamente, a 1850]: reacción contra el espíritu de la Ilustración; tendencia hacia el catolicismo):

E. Pusey; W. G. Ward (1812-1882); cardenal JOHN HENRY NEWMAN (1801-1890): cabeza del movimiento; especial atención al perfeccionamiento humano total, a la certeza y a la evolución de las ideas. *Obras:* An Essay on the Development of Christian Faith, 1846; Idea of a University, 1852; An Essay in Aid of a Grammar of Assent, 1870. *James Martineau* (1805-1900): idealismo ético. *Obras:* Types of Ethical Theory; A Study of Religion; The seat of Authority in Religion; *Max Müller* (1823-1900): destacado orientalista; historia comparada de las religiones; *R. Flint* (1838-1900): historia y filosofía de la religión.

Siglo XX (y últimos años del XIX):

237] 1. **Neoidealismo** (debido a la aportación del pensamiento alemán; empieza aproximadamente en 1860 y culmina hacia 1900; transformación completa del pensamiento británico):

Preparación: S. Taylor Coleridge (1772-1834): metafísica espiritualista; *Thomas Carlyle* (1795-1881): idealismo práctico; *J. F. Ferrier* (1808-1864): metafísica especulativa.

Aparición: J. Hutchison Stirling (1820-1909): *Obras:* The secret of Hegel, 1865; *Thomas Hill Green* (1836-1882): ajuste con la tradición opuesta a la nueva corriente. *Obras:* Introductions to Hume, 1874-75; Prolegomena to Ethics (ed. Bradley).

Hegelianismo: Edward Caird (1835-1908): historia de la filosofía. *Obras:* The Evolution of Religion, 1893; *J. Caird* (1820-98), hermano del anterior, teólogo; *D. G. Ritchie* (1853-1903): ética, filosofía social; *J. H. Muirhead* (1855-1940): ética, política; *J. Stuart Mackenzie* (1860-1935): filosofía social, metafísica; *R. B. Haldane* (1857-1928): estadista. *Obras:* An Autobiography, 1929; The Pathway to Raelity, 1903-04; The Reign of Relativity, 1921; *J. A. Smih* (1863-1939): investigaciones sobre Aristóteles; *W. Wallace* (1844-97): *Obras:*Pro legomena; *G. R. G. Mure* (nac. 1893): estudios sobre Hegel; *T. M. Knox* (nac. 1900): *Obras:* Hegel's Philosophy of Right, 1942.

238] *Direcciones:* ↘

Idealismo absoluto: Fr. Herbert Bradley (1846-1924): lo absoluto como sistema completo de la experiencia sensible. *Obras:* Ethical Studies, 1875, [2]1927; The principles of Logic, 1883, [2]1923; Appearance and Reality, 1893 (su obra más importante); Bernhard Bosanquet (1848-1923): sistema completo; considera lo efectivamente individual como el universal concreto de lo absoluto. *Obras:* Logic or the Morphology of Knowledge, 1888, [2]1911; The philosophical Theory of the State, 1899; The principle of Individuality and value, 1912; The Value and Destiny of the Individual, 1913; Three lectures on Aesthetic, 1905; *H. H. Joachim* (1868-1938): *Obras:* The nature of truth, 1906; Logical Studies, 1948 (póstuma).

239] *Idealismo personal: J. M. E. Mc Taggart* (1866-1925): lo absoluto como sistema infinitamente diferenciado de personas finitas, pero intemporales, que se pertenecen mutuamente en el amor. *Obras:* escritos sobre Hegel; The Nature of Existence, 1921-27; *A. Pringle—Pattison* (1856-1931; hasta 1897 = *A. Seth):* busca su orientación en Hegel y Lotze; Dios no posee verdadera libertad. *Obras.* Essays in Philosophical Criticism, 1883 (ed. en colaboración con Haldane); Hegelianism and Personality, 1887; The Idea of God in the Light of recent Philosophy, 1917; *J. Seth* (1860-1924), hermano del anterior: ética; *W. Ritchie Sorley* (1855-1935): ética y filosofía de los valores; *Hastings Rashdall* (1858-1924): influido por Lotze y Berkeley.

Emparentados con el neoidealismo: S. Somerville Laurie (1829-1909): *Obras:* Metaphysica Nova et Vetusta, [2]1889; *Douglas Fawcett* (nac. 1866); *E. Belfort Bax* (1854-1926); *R. F. A. Hoernlé* (1880-1943); *H. W. Carr* (1857-1931); *R. G. Collingwood* (1889-1943): *Obras:* Essay on Philosophical Method, 1933; The Idea of Nature, 1945; The Idea of History, 1946.

240] 2. **Pragmatismo:**

A partir de 1900 surgen, como reacciones contra el neoidealismo, el pragmatismo y el neorrealismo crítico ↗[241]. El ↗pragmatismo fue fundado por W. James ↗[257]; *A. Sidgwick* (1850-1943): lógica pragmatista; precursor de Schiller; *F. C. S. Schiller* (1864-1937): *Obras*: Riddley of the Sphinx (anónimo), 1891; Axioms

as Postulates, 1902 (en *Personal Idealism*, ed. por H. Sturt); Humanism, [2]1912; Studies in Humanism, [2]1912; Formal Logic, 1931; Logic for Use, 1929; Must Philosophers disagree?, 1934.

3. **Realismo antiguo:**

La mayoría de sus representantes proceden del idealismo; no hay una dirección unitaria del pensamiento. *Shadworth H. Hodgson* (1832-1912): es uno de los fundadores de la Aristotelian Society; empirismo crítico. *Obras:* The Metaphysics of Expirence, 1898; *R. Adamson* (1852-1902): historia de la filosofía; realismo crítico; G. D. *Hicks* (1862-1941): psicología y gnoseología; realismo crítico; *Th. H. Case* (1844-1925): *Obras:* Physical Realism, 1888; *J. Cook Wilson* (1849-1915): problematizador y polemista; *W. D. Ross* (nac. 1877); trabajos de investigación sobre Aristóteles ↗ [247]; *R. J. Aaron* (nac. 1901).

241] 4. **Neorrealismo:**

Desde 1900 hasta nuestros días; dirección de raigambre inglesa; lucha contra el neoidealismo; predominio de la gnoseología; intensa influencia de la física y la matemática; pensamiento crítico más que especulativo y, en parte, escéptico respecto a la metafísica.

Jeorge Edward Moore (nac. 1873): influido por Brentano y Meinong ↗ [190]; iniciador y fuerza impulsora del neorrealismo. *Obras:* Principia Ethica, [3]1929, Philosophical Studies, 1922.

Bertrand A. W. Russell (nac. 1872): universal y lleno de contradicciones; procedente de la matemática; muy influido por Hume y Moore; positivismo empírico; trabajos de excepcional importancia sobre la reducción de la matemática a la lógica. *Obras:* The Principles of Mathematics I, 1903; Principia Mathematica (en colaboración con *Whitehead)*, 1910-13; The Problems of Philosophy, 1912; Our Knowledge of the External World, 1914; The Analysis of Mind, 1921; The Analysis of matter, 1927; Principles of Social Reconstruction, 1916; An Inquiry into Meaning and Truth, 1940; Human Knowledge: its Scope and Limits, 1948.

242] ALFRED NORTH WHITEHEAD (1861-1948; residente en Norteamérica desde 1924): el filósofo angloamericano más importante del siglo XX. Primer período: matemática (con *Russell;* vid. § ant.). Segundo período: filosofía de la naturaleza, de orientación empirista, estimulado por la problemática de la teoría de la relatividad. Tercer período: metafísica especulativa; panenteísmo. Obras: An Enquiry concerning the Principles of natural Knowledge, 1919, [2]1925; The Concep of Nature, 1920, [2]1926; Science and the modern World, 1926; Religion in the Making, 1926; Process and Reality; An Essay in Cosmology, 1929 (su obra de mayor relieve); ↗ [260].

243] *Samuel Alexander* (1859-1938): nacido en Australia; afinidad con el pensamiento de Bergson y Palágyis ↗ [267]; ve en el

espacio-tiempo lo absoluto y la materia originaria; las cosas son diferenciaciones del espacio-tiempo; Dios es el impulso del universo hacia lo supraespiritual. *Obras:* Moral, Order and Progress, 1889; Space, Time, Deity, 1920, [2]1927 (su obra capital).

C. Lloyd Morgan (1852-1936): psicología de los animales; preparación del «behaviorismo»; filosofía de la evolución orientada en sentido teísta. *Obras:* Emergent Evolution, 1923; Life, Mind, Spirit, 1926; *Ch. Dunbar Broad* (nac. 1887): recibe su orientación de la física matemática; la filosofía es análisis y crítica de conceptos. *Obras:* Scientific Thought, 1923; The Mind and its place in Nature, [2]1929; Five Types of Ethical Theory, 1930; *J. Laird* (1887-1946): realismo empirista. *Obras:* Knowledge, Belief and Opinion, 1931; *T. P. Nunn* (1870-1944); *Norman Kemp Smith* (nac. 1872): traductor y comentador de la «Crítica de la Razón Pura»; *W. E. Johnson* (1858-1931): lógico.

244] 5. **Cultivo de ramas particulares:**

Lógica y logística:

A. de Morgan (1806-1871): *Obras:* Formal Logic, 1847; Syllabus of a proposed System of Logic, 1860; *George Boole* (1815-1864): abre el camino a la lógica matemática; subordina la primera a la segunda. *Obras:* The mathematical analysis of Logic, 1847; An investigation of the Laws of Thought, 1854; *W. Stanley Jevons* (1835-1882): subordina la matemática a la lógica. *Obras:* The Theory of Political Economy, 1871; The Principles of Science, 1874; Studies in Deductive Logic, 1880; *Joh. Venn* (1834-1923): rigurosa separación de lógica y matemática. *Obras:* Symbolic Logic, 1881. En relación de dependencia con éste: *E. Schröder* ↗ [189 bis]. *Ludwig Wittgenstein* (1899-1951; austríaco residente en Gran Bretaña): la filosofía es una crítica del lenguaje ↗ [175]. *Obras:* Tractatus Logico-Philosophicus, 1922; Philosophische Untersuchungen (edición alemana-inglesa en preparación); *Fr. Plumpton Ramsay* 1903-1929): *Obras:* The Foundations of Mathematics and other Logical Essays, 1931 (póstuma); *L. S. Stebbing* (1885-1943): *Obras:* A modern Introduction to Logic, 1931; *W. Kneale* (nac. 1906): *Obras:* Probability and Induction, 1949.

Análisis del lenguaje:

Reducción de los problemas filosóficos a problemas del lenguaje; conexión con G. E. Moore [241], Russell [241] y Wittgenstein [§ ant.]; *A. J. Ayer* (nac. 1910): *Obras:* Language, Truth and Logic, [2]1946; The Foundations of Empirical Knowledge, 1940; *G. Ryle* (nac. 1900): *Obras:* The Concept of Mind, 1949; *A. John T. D. Wisdom* (nac. 1904): *Obras:* Other Minds, 1952; Philosophy and Psychoanalysis, 1952.

Corriente antipositivista:

Recientemente se ha hecho visible una corriente antipositivista: *C. E. M. Joad* (nac. 1891): A Critique of Logical Posi-

tivism, 1950; *W. H. F. Barnes* (nac. 1909): The Philosophical Predicament, 1950; *Dorothy M. Emmet:* The Nature of Metaphysical Thinking, 1945; *H. H. Price* (nac. 1899); *Viscount H. L. Samuel* (nac. 1870): estadista y filósofo; *H. J. Paton* (nac. 1887): estudios sobre Kant.

245] *Filosofía de la naturaleza y ciencias naturales:*

Oliver Lodge (1851-1940): físico. *Obras:* My Philosophy, 1933; *A. S. Eddington* (1882-1944): astrónomo. *Obras:* The nature of the Physical World, 1928; The Expanding Universe, 1935; New Pathways in Science, 1935; The Relativity Theory of Protons and Electrons, 1936; Fundamental Theory, 1946 (póstuma); *James Jeans* (1877-1946): matemático, físico y astrónomo; el mundo es obra de un espíritu matemático. *Obras:* The mysterious Universe, 1930; The new Background of Science, 1933; *J. A. Thomson* (1861-1933): zoólogo, teología, teísmo. *Obras:* The system of animate nature, 1920; Purpose in Evolution, 1932; *H. Dingle* (nac. 1890): *Obras:* Through Science to Philosophy, 1937; *J. O. Wisdom* (nac. 1908): *Obras:* Causality and the Foundations of Science, 1946; Foundations of Inference in Natural Science, 1952; *J. Scott Haldane* (1860-1936): precursor del holismo, teísta. *Obras:* The sciences and Philosophy, 1929; *J. C. Smuts* (1870-1950): estadista sudafricano; holismo (↗ Totalidad). *Obras:* Holism and Evolution, 1926.

246] *Psicología y filosofía:*

J. Ward ↗ [248]: renovación de la psicología frente a la antigua psicología asociacionista; *G. F. Stout* (1860-1944): realismo, teísmo. *Obras:* Mind and Matter I, 1931; God and Nature (póstuma) y trabajos sobre psicología; *William Me. Dougall* (1871-1938): residente en EE.UU. desde 1920; eminente psicólogo; contacto con la tradición aristotélica. *Obras:* An Outline of Psychology, 1923; An Outline of Abnormal Psychology, 1926; An Introduction to Social Psychology, [22]1932; Body and Mind, 1911; Religion and the Sciences of Life, 1934; *Hobhouse* ↗ [235]; *Lloyd Morgan* ↗ [243]; *A. F. Shand* (1858-1936): *Obras:* The Foundations of Character, [8]1927. Otros psicólogos: *C. Sherrington*; *L. W. Grensted; F. C. Bartlett; C. E. Spearman:* Psychology down the Ages, 1937; *E. B. Titchener* (trabajó en América); *F. Aveling* (1875-1941): *Obras:* The psychological Approach to Reality, 1929; Personality and Will, 1931; *F. W. H. Myers* (1843-1901): fundador de la «Society for Psychical Research» (parapsicología, ↗ ocultismo). *Obras:* Phantoms of the Living, 1886 (en colaboración con Gurney y Podmore); Human Personality and its Survival of Bodily Death, 1903; *Fr. Podmore* (1856-1910): *Obras:* Modern Spiritualism, a History and a Criticism, 1902.

247] *Ética:*

Diversas concepciones sobre el fundamento de la ética. *G. E. More* (teleológica) [241]; *H. A. Prichard* (1871-1947):

Moral Obligation, 1950 (intuicionista); *E. F. Carritt* (nac. 1876): Ethical and Political Thinking, 1947; *W. D. Ross* [240]: The Right and the Good, 1930; Foundations of Ethics, 1939; *H. W. B. Joseph; J. H. Muirhead* [237]: Rule and End in Morals, 1932; *C. L. Stevenson* (americano): Ethics and Language, 1945 (positivista); *A. C. Ewing* (nac. 1900): The Definition of Good, 1947 (intuicionista); *H. J. Paton* [244]; *S. E. Toulmin:* An Examination of the Place of Reason in Ethics (positivista); *A. N. Prior:* Logic and the Basis of Ethics, 1949.

248] 6. **Teísmo y filosofía de la religión:**

Desde 1888 se dan anualmente las «Gifford Lectures» sobre «teología natural» fundadas por Lord Adam Gifford. *James Ward* (1843-1925): psicología, monadología teísta. *Obras:* Psychological Principles, 1918; *C. C. J. Webb* (nac. 1865): filosofía de la religión. *Obras:* God and Personality, 1919; *A. E. Taylor* (1869-1945): pasa del empirismo a una metafísica teísta y fideísta. *Obras:* The Problem of Conduct, 1901; The Faith of a Moralist, 1930; Does God exist?, 1945; *W. Temple* (1881-1944); *A. J. Balfour* (1848-1930): estadista; humanismo teísta. *Obras:* The foundations of Belief, 1895; Theism and Humanism, 1915; *W. R. Inge* (nac. 1860): destacado dirigente protestante; se inspira en el neoplatonismo. *Obras:* Personal Idealism and Mysticism, 1907; Philosophy and Religion, 1924; The Philosophy of Plotinus, [3]1948; *B. H. Streeter* (1874-1937): teísta. *Obras:* Reality, a new Correlation of Science and Religion, 1926; *W. C. de Burgh* (1866-1943): From morality to Religion, 1938; The Life of Reason, 1949 (póstuma); *A. Farrer* (nac. 1904): Finite and Infinite, 1943; *Fr. von Hügel* (1852-1925): de ascendencia austríaca y escocesa; vivió en Inglaterra desde 1871; teólogo seglar; filosofía de la religión; fomentó el modernismo durante largo tiempo. *Obras:* The mystical Element of Religion as studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends, [2]1923; Eternal Life, 1912; The Reality of God and Religion and Agnosticism, 1931 (póstuma); *G. Tyrrell* (1861-1909): célebre modernista. *Obras:* Lex credendi, 1906.

249] 7. **Neoescolástica:**

Th. Morton Harper (1821-1893): *Obras:* The Metaphysics of the School, 1879-1884 (incompleta); *R. F. Clarke:* editor de manuales; *Peter Coffey* (1876-1943), Irlanda: The Science of Logic, 1912; Ontology, 1914; Epistomology, 1917; *L. J. Walker* (nac. 1877): *Obras:* Theories of Knowledge, 1910; The Return to God, 1933; *M. C. D'Arcy* (nac. 1888): *Obras:* Thomas Aquinas, 1930; The nature of Belief, 1931; The Mind and Heart of Love, 1945; *F. C. Copleston* (nac. 1907): *Obras:* Nietzsche, 1942; Schopenhauer, 1946; A History of Philosophy, 1946-50; Medieval Philosophy, 1952; Contemporary Philosophy, 1958; *D. J. B. Hawkins* (nac. 1906): Causality and Implication, 1937; The Criticism of Experience, 1945; Essentials of Theism, 1949; *R. P. Phillips* (nac. 1887): Modern thomistic Philosophy, 1934; *E. I. Wat-*

kin (nac. 1888): A Philosophy of Form, 1835; *E. L. Mascall* (nac. 1905): He Who Is, 1943; Existence and Analogy, 1949; *Illytd Trethowan* (nac. 1907): Certainty, Philosophical and Theological, 1948.

250] d) NORTEAMÉRICA:

Predominio del espíritu práctico-moral y personalista-individualista. Exceptuando el idealismo absoluto, el cartesianismo, el espiritualismo francés y el existencialismo, todas las direcciones filosóficas europeas (como la fenomenología y otras) se hallan hoy representadas en América.

Véase H. W. SCHNEIDER, *A History of American Philosophy*, Nueva York 1946; G. E. MÜLLER, *Amerikanische Philosophie*, [2]1950; bibliografía en R. B. WINN, *Amerikanische Philosophie*, Berna 1948.

1. **Filosofía de Nueva Inglaterra** en la primitiva etapa puritana de la historia americana (unión de filosofía y teología; influencia del platonismo y del empirismo [Locke]):

Jonathan Edwards (1703-1758): *Obras:* The Freedom of the Will; Notes on the Mind; Of Being (Representative Selections), 1935; *Samuel Johnson* (1696-1772): influjo de Berkeley; optimista. *Obras:* Elementa philosophica, 1752; *C. Colden:* Filosofía de la naturaleza. *Obras:* An Explication of the First Causes of Action in Matter, 1745; *John Woolman* (1720-1772): mística. *Obras:* Journal.

251] 2. **Ilustración,** a partir de la segunda mitad del siglo XVIII (deísmo; no sistemática; unión muy estrecha con la vida pública):

Benjamin Franklin (1706-1790): hombre de negocios, estratega, estadista; secularización de la idea calvinista de la predestinación; relativismo pragmático. *Obras:* A Dissertation on Liberty and Necessity, Pleasure and Pain; *Thomas Jefferson* (1743- 1826): autor de la declaración de los derechos del hombre; *J. Madison:* Memorial and Remonstrance on the Religious Rights of Man, 1785; *J. Taylor:* filosofía social; *J. Witherspoon:* filosofía moral; *W. E. Channing* (alrededor de 1800): influido por Schleiermacher; tránsito a la filosofía trascendental; *Ethan Allen* (1737-1789): deísta. *Obras:* Reason, the Only Oracle of Man, 1784; Essay on the Universal Plenitude of Being, etc.; *Thomas Paine* (1737-1809): librepensador materialista. *Obras:* Age of Reason; Common Sense, 1776.

252] 3. **Filosofía política:**

Nacionalismo: Alexander Hamilton († 1804): su nacionalismo económico favorece el capitalismo americano; *D. Raymond:* Thoughts on political Economy, 1820.

Democracia: R. Hildreth: Theory of Morals, 1844; Theory of Politics, 1853; *Fr. Lieber; O. A. Brownson:* ontologista. *Obras:* The American Republic, 1866.

Hegelianismo democrático (escuela de St. Louis): *H. C. Brockmeyer* (1826-1906); *W. T. Harris* (1835-1909); *D. T. Snider:* Journal of Speculative Philosophy (editor); *E. Mulford:* The Nation, 1870; The Republic of God, 1881.

Crítica social y económica: H. George: Progress and Poverty, 1879; *Edw. Bellamy:* socialismo utópico. *Obras:* Equality, 1897; *L. Grondlund:* The Co-operative Commonwealth, 1884.

253] 4. **Filosofía universitaria:**

Liberalismo: J. Priestley: unitario ↗ [142]; *J Buchanan* (1785-1829): Philosophy of Human Nature, 1821. *Psicología: J. West:* Essays on Liberty and Necessity, 1739; *A. Burton* y otros. *Filosofía del espíritu:* influida por la filosofía escocesa [146]: *T. C. Upham:* Elements of Mental Philosophy, 1831; *N. Porter:* Human Intellect, 1868; *J. Mc. Cosh:* Psychology, 1886-87. *Filosofía moral: F. Wayland:* Elements of Moral Science, 1835; *M. Hopkins; N. Porter. Realismo escocés:* ↗ [146]; *J. Mc. Cosh:* Realistic Philosophy, 1887; First and Fundamental Truths, 1889; *Ch. W. Shields.*

254] 5. **Filosofía trascendental:**

Trascendentalismo cristiano: Th. Parker; W. E. Channing ↗ [251]; *S. T. Coleridge:* Aids to Reflection, 1829 (ed. americana); *J. Marsh; C. S. Henry; F. H. Hedge:* Reason in Religion, 1866; Atheism in Philosophy, 1884.

Trascendentalismo liberal: ecléctico, individualista: *Ralph Waldo Emerson* (1803-1832): idealismo romántico con influencia alemana; panteísmo; el hombre es un miembro orgánico de la naturaleza. *Obras:* Essays; Complete Works, Boston 1903; *A. Bronson Alcott:* el «Pestalozzi americano»; *H. Thoreau:* idealismo antinómico; *H. Melville* (1814-1891); *Henry James* (el padre): espiritualismo engañoso. *Obras:* Lectures and Miscellanies, 1852.

255] 6. **Naturalismo** y filosofía de ia evolución, en oposición a la filosofía trascendental espiritualista (influencia de Darwin y Spencer):

Filosofía de la naturaleza: J. Fiske (1842-1901): esbozo de un sistema evolucionista de carácter teísta en conexión con Spencer [235]. *Obras:* Outlines of Cosmic Philosophy, 1874; The Idea of God affected by modern Knowledge, 1887; *F. E. Abbot:* racionalismo objetivo. *Obras:* Scientific Theism, 1885. *Filosofía romántica de la naturaleza:* enlace con Goethe y Schelling [156]; *J. B. Stallo:* General Principles of the Philosophy of Nature, 1848; The Concepts and Theories of Modern Physics, 1882; *P. Carus:* Monism and Meliorism, 1885. *Ch. S. Peirce* (1834-1914): filosofía original de la evolución; precursor del pragmatismo ↗ [257]; repercusión tardía. *Obras:* Collected Papers, 1931-35. *Biología especulativa: Ch. Wright; A. Winchell:* Sketches of Creation, 1870; The Doctrine of Evolution, 1874; *J. Le Conte:* Evolution, •1894; *L. Agassiz; E. D. Cope* (1840-

1897); *E. Montgomery:* Philosophical Problems in the Light of Vital Organization, 1907. *Teología de la evolución:* conciliación de la Biblia con la teoría de la evolución: *E. Hitchcock:* The Religion of Geology, 1851. En conexión con Darwin: *J. Mc. Cosh* ↗ [253]: The Religious Aspect of Evolution, 1888; *A. Gray; G. F. Wright.* En conexión con Spencer: *M. J. Savage* (1841-1918); *J. Th. Bixby* (1843-1921); *F. H. Johnson:* What is Reality, 1891. *Filosofía genética de la sociedad: W. G. Summer:* The Forgotten Man, 1918; *L. F. Ward:* Dynamic Sociology, 1883; The Psychic Factors of Civilization, 1893; *J. M. Baldwin:* Thought and Things (= Lógica genética), 1906-11; Dictionary of Philosophy and Psychology, 1901-02; además, la escuela de Chicago ↗ [257]. *Concepción pesimista y naturalista de la historia: Henry Adams* (1838-1918): The Education of H. Adams, 1918; *George Santayana* (1863-1952) [español trasplantado al mundo cultural anglosajón]: pluralismo (esencia, materia, verdad, espíritu); conflicto entre realismo e idealismo. *Obras:* The Life of Reason, 1905 y ss.; Scepticism and Animal Faith, 1923; The Realms of Being, 1942.

256] 7. **Idealismo** ↗ [254] (aproximadamente desde 1870; filosofía más sistemática, independiente y no sometida a otros intereses; tránsito de la teología al idealismo):

Fr. Bowen; N. Porter ↗ [253]. En conexión con Kant: *L. P. Hickok* (1798-1888): *Obras:* Moral Science, 1853; Empirical Psychology, 1854; Rational Cosmology, 1858; Humanity Immortal, 1872; *Ch. E. Garman; G. Fullerton:* A System of Metaphysics, 1904. *Idealismo personal: G. H. Howison* (1834-1916); *G. T. Ladd* (1834-1916); *B. P. Bowne* (1847-1916): Personalism (1908); *R. T. Flewelling.*

Escuela de St. Louis: ↗ [252]; *Davidson. Idealismo objetivo: J. G. Schurman; J. E. Creighton* († 1924): Studies in Speculative Philosophy, 1925. *Idealismo dinámico: G. S. Morris* († 1889): Philosophy and Christianity, 1883; *A. H. Lloyd:* Dynamic Idealism, 1898. *Idealismo absoluto: Josiah Royce* (1855-1916): formulación sistemática del idealismo americano. *Obras:* The World and the Individual, 1901-1902. Otros idealistas: *Cunningham, Everett, Hocking, K. Schmidt, Sheldon.*

257] 8. **Pragmatismo:** ↗ [artículo correspondiente].

Precursores: *Peirce, Wright, Abbot:* ↗ [255].

William James (1842-1910, hijo de Henry James [254]): pluralismo empirista, idealismo pragmático. *Obras:* Principles of Psychology, 1890. The Will to Believe, 1897; The Varieties of Religious Experience, 1903; Pragmatism. 1907; A Pluralistic Universe, 1908; The Meaning of Truth, 1909.

Escuela de Chicago: John Dewey (1859-1952): concepción instrumental del pensamiento (instrumentalismo). *Obras:* The School and Society, 1899; Experience and Nature, 1925; The Quest for Certainty, 1929; A common Faith, 1934; Logic,

the Theory of Inquiry, 1938; Problems of Men, 1946. Bibliografía: *Thomas-Schneider:* A Bibliography of J. Dewey 1882-1939, Nueva York 1939. *G. H. Mead:* Mind, Self and Society; The Philosophy of the Act, 1938; *A. W. Moore; J. H. Tufts:* The Ethics of Cooperation, 1918.

Aplicaciones del pragmatismo: en el «behaviorismo»: *E. L. Thorndike, J. B. Watson;* a las ciencias de la naturaleza en el operacionismo: *P. W. Bridgman:* The Logic of Modern Physics, 1927; en filosofía de la religión: *W. James, E. S. Ames, J. B. Pratt;* en filosofía del derecho y sociología: *Th. Veblen;* en estética: *Dewey:* Art as Experience, 1934; *H. M. Kallen;* en pedagogía: *Dewey.*

258] 9. **Cientificismo:**

Filosofía considerada como «ciencia», es decir, sin método filosófico propio; realismo empirista: *E. G. Spaulding:* The New Rationalism, 1918; New Realism, 1912 (en colaboración con *E. B. Holt); R. B. Perry* (nac. 1876): A General Theory of Value, 1926. *Naturalismo moderno* ↗ [255]: *Y. H. Krikorian* (nac. 1892): Naturalism and the Human Spirit, 1944; *A. O. Lovejoy:* Revolt against Dualism, 1930; *R. W. Sellars:* realismo materialista. *Obras:* Philosophy of Physical Realism, 1933; *W. P. Montague:* materialista animista. *Obras:* The Way of Things, 1940; *F. J. E. Woodbridge:* An Essay on Nature, 1940.

Filosofía analítica (y filosofía de las ciencias): *A. Pap:* Elements of Analytical Philosophy, Nueva York 1949; *Ch. Stevenson; H. Feigl; E. Nagel; N. R. Campbell; A. H. Korzybski:* Science and Sanity. An introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics, [2]1941; *C. J. Ducasse:* liberalismo filosófico; *C. I. Lewis:* lógica pragmática; *J. H. Woodger; M. R. Cohen:* Reason and Nature, 1931.

Logística y filosofía de la matemática: W. V. Quine: Mathematical Logic, 1940; *M. Black:* The Nature of Mathematics, 1934; *E. V. Huntington:* filosofía de la matemática; *A. Church.* Los emigrados o refugiados políticos ↗ [175]: *R. Carnap:* The Logical Syntax of Language, Londres-Nueva York 1937; Formalization of Logic, Cambr.-Mass. 1943; Introduction to Semantics, Cambr.-Mass. [3]1948; The continuum of inductive Methods, 1952; *M. Schlick:* Problems of Ethics, 1939; A. *Tarski:* Introduction to Logic and to Methodology of deductive Sciencies, 1941.

259] 10. **Filosofía metafísica:**

Nuevo humanismo: I. Babitt (1865-1933); *P. E. More* (1864-1937): New Shelburne Essays, 1928; *D. H. Parker:* idealismo empírico. *Obras:* Experience and Substance, 1941; *J. E. Boodin:* Cosmic Evolution: Outline of Cosmic Idealism, 1925; *E. A. Singer Jr.:* The contented Life, 1936; *A. C. Knudson:* The Philosophy of Personalism, 1950, ↗ [256]; *E. A. Burtt:* The Meta-

physical Foundations of Modern Science, 1925; *R. M. Hutchins; Mortimer Adler; John Wild; Paul Weiss.*

260] 11. ALFRED NORTH WHITEHEAD (1861-1948; residente en EE. UU. desde 1924): imagen orgánico-platónica del universo; adversario del cientificismo, subjetivismo y mecanicismo. *Obras:* Science and the Modern World, 1926; Process and Reality, 1929 (su obra capital); otras obras ↗ [242]; bibliografía completa en Schilpp.

261] 12. **Neoescolástica:**

Institut d'Études Médiévales Albert-le Grand, Montreal (Canadá); Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto (Canadá); Medieval Academy of America, Cambridge-Mass. (ed. «Corpus Philosophorum medii aevi»; Franciscan Institute, Nueva York); *J. A. Ryan* (1869-1945): Distributive Justice; Social Reconstruction; *J. F. Mc. Cormick* (1874-1943): Scholastic Metaphysics; *Ch. A. Hart* (nac. 1893): Aspects of the new Scholastic Philosophy; *H. Renard* (nac. 1894): Philosophy of Being; Phylosophy of God; Philosophy of Man; *L. Keeler* (1890-1937): Problem of Error; *Th. V. Moore* (nac. 1877): Cognitive Psychology, Driving Forces of Human Nature; Process of Abstraction; *Ph. Boehner:* History of the Franciscan School; Critical editions of Texts of Ockham; Medieval Logic, 1952; *G. Phelan:* St. Thomas and Analogy; *L. M. Régis:* La critique neothomiste; L'Opinion selon Aristote; St. Thomas and Epistemology; *Ch. de Koninck:* In Defense of St. Thomas; *V. J. Bourke* (nac. 1907); Augustine's Quest of Wisdom; Thomistic Bibliography, 1920-40; Ethics; *A. C. Pegis* (nac. 1905): St. Thomas and the Greeks; The Problem of the Soul in the thirteenth century; Basic Works of St Thomas; *J. D. Collins* (nac. 1917): Thomistic Philosophy of the Angels; Existentialism; *G. P. Klubertanz:* The Philosophy of Human Nature, 1951. Los emigrados o refugiados políticos: *J. Maritain* ↗ [226]: Man and the State; *Y. Simon:* Nature and Functions of Authority; Philosophy of Democratic Government; *R. Allers* (nac. 1813): The new Psychologies; Psychology of Character; *H. Rommen* (nac. 1897): The State in Catholic Thought; The Natural Law.

O. Robles (Méjico): Introducción a la psicología científica; filósofos mexicanos del siglo XVI.

262-263] e) ESPAÑA:

Véase HIRSCHBERGER, *Historia de la filosofía* (trad. esp.), 2 vols., 1954-1956 (Apéndice I: L. MARTÍNEZ GÓMEZ, *Bosquejo de historia de la filosofía española*).

Siglo XIX:

Neoescolástica: *J. Balmes* y los iniciadores de la restauración escolástica: ↗ [204].

Tradicionalismo: *Donoso Cortés* (1809-1853): político. *Obras:* Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo, 1851.

Krausismo: *J. Sanz del Río* (1814-1869): *Obras:* Lecciones sobre el sistema de filosofía analítica de Krause, 1850. El movimiento krausista se extingue al terminar el siglo.

Filosofía del sentido común: *R. Martí de Eixalá* (1808-1857); *Francisco Javier Llorens y Barba* (1820-1872): discípulo del anterior; afín a la escuela escocesa; dedica especial atención al análisis de la conciencia. *Obras:* Lecciones de Filosofía, 1920; *M. Menéndez Pelayo* (1856-1912): independiente dentro de la tradición cristiana y española; historia de la filosofía. *Obras:* Historia de los heterodoxos españoles, 1880; Historia de las ideas estéticas en España, 1882-1891; Ensayos de crítica filosófica, 1892.

264] *Siglo XX:*

Neoescolástica: *A. Gómez Izquierdo* (1870-1930): *Obras:* Análisis del pensamiento lógico; *A. Amor Ruibal* (1870-1930): *Obras:* Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma; *J. Zaragüeta* (nac. 1883): *Obras:* Filosofía y vida, 1954.

Otras direcciones: *Miguel de Unamuno* (1864-1936): literato; no sistemático; adversario de la razón y de la lógica; influido por Kierkegaard. *Obras:* Vida de Don Quijote y Sancho, 1905; Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos, 1913; La agonía del cristianismo, 1931; *José Ortega y Gasset* (1883-1955): procedente del neokantismo de Marburgo; filosofía de la razón vital; perspectivismo; historicismo. *Obras:* El tema de nuestro tiempo, 1923; La rebelión de las masas, 1929; Ideas y creencias, 1940; Historia como sistema, 1941; Esquema de las crisis, 1942; Dos prólogos, 1945; *Manuel García Morente* (1886-1942): procede también de la escuela de Marburgo; influencia de Ortega y Gasset; volvió al catolicismo en sus últimos años. *Obras:* Fundamentos de filosofía, 1943 (en colaboración con J. Zaragüeta); Ensayos, 1945; XAVIER ZUBIRI (nac. 1898): discípulo de Ortega y de Heidegger; se mueve dentro del pensamiento cristiano. *Obras:* Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio, 1923; Naturaleza, historia, Dios, 1944; *Eugenio d'Ors* (1882-1954): filosofía cristiana de la cultura. *Obras:* Las ideas y las formas, 1928; Estilos del pensar, 1944; El secreto de la filosofía, 1947.

265] f) RUSIA:

1. **Seguidores del idealismo alemán:**

Strákhov (1828-1896): hegeliano. *Obras:* El mundo como un todo, 1872 (en ruso); Conceptos fundamentales de psicología y fisiología, 1886 (en ruso); *Vellansky* (1774-1847): schellingiano. *Obras:* Panorama del contenido fundamental del conocimiento filosófico de la naturaleza, 1815 (en ruso); *Davídov* (1794-1863): schellingiano. *Obras:* Elementos de lógica, 1821 (en ruso).

2. **Realistas cristianos:**

G. Skovorodá (1722-1794): ético, místico; *P. Chaadáyev* (1796 aprox.-1856): psicología, antropología, historia de la filosofía, universalismo católico. *Obras:* ocho «Cartas filosóficas» (escritas desde 1829-1831; véase la trad. alemana de H. Falk, 1953); Apologie eines Wahnssinnigen (Apología de un loco); *I. Kiréyevskiy* (1806-1856) y *A. Khomyakov* (1804-1860): jefes de los eslavófilos; acentúan la tradición nacional y de la Iglesia oriental; influidos por Hegel y, sobre todo, por Schelling.

Vladimir Solovyev (1853-1900): el primero y hasta hoy el más famoso filósofo ruso propiamente tal, escritor y teólogo; filosofía del todo-unidad; doctrina de la «sofía» o sabiduría. *Obras:* Doce lecciones sobre la humanidad divina, 1877-1881; La Russie et l'Église universelle, 1898 (la parte III es importante desde el punto de vista filosófico); La justificación del bien; Escritos sobre el problema de la unión.

L. Lopátin (1855-1920); espiritualista, psicólogo. *Obras:* Tareas positivas de la filosofía, 1886-1891 (en ruso). Poetas y literatos de orientación filosófica: *Dostoyévski* (1821-1881); *L. Tolstoy* (1828-1910); *K. Leóntyev* (1838-1891); *W. Rozánov* (1856-1919); *N. Berdyáyev* (1874-1948): personalismo acuñado con el troquel de la filosofía existencial; sobrevaloración de la libertad frente a toda autoridad, de la intuición frente al pensar discursivo, del sujeto frente al objetivismo. *Obras:* Filosofía del espíritu libre, 1927; El destino del hombre; Essai de métaphysique escatologique; *S. Bulgákov* (1871-1944): elaboración teológica de la doctrina de la «sofía» o sabiduría; *N. Lósskiy* (nac. 1870): personalismo, real-idealismo orgánico.

266] 3. **Positivistas:**

P. Lavrov (1823-1900): *Obras:* Cartas históricas, 1870 (en ruso); Tareas de la comprensión de la historia, 1899 (en ruso); *N. Mikhaylóvskiy* (1842-1904): sociólogo; *N. Grot* (1852-1899): posteriormente se acercó a la metafísica.

4. **Materialistas:** ↗ Materialismo dialéctico.

M. Bakunin (1814-1875): esbozos de filosofía de la historia; posteriormente, anarquista y nihilista. *N. Chernischévskiy* (1828-1889): materialista vulgar; adepto de Feuerbach y Comte; *G. Plekhánov* (1856-1918); *Bogdánov* (nac. 1873); *Lenín* (1870-1924): ↗ marxismo voluntarista; acentuación de la dialéctica; nueva formulación del concepto de materia; teoría de la «imagen». *Obras:* Materialismo y empiriocriticismo, 1909; Cuadernos filosóficos (póstumos); *N. Bukharin* (1888-1938): Teoría del materialismo histórico, 1922 (en ruso); *Deborin* (nac. 1881): su filosofía fué condenada por Stalin en 1931; *Mítin:* actualmente representa el pensamiento oficial. *Obras:* Materialismo histórico, 1932 (en ruso); Materialismo dialéctico, 1933 (en ruso).

267] g) OTROS PAÍSES:

1. **Suecia:** *J. Böstrom* († 1866): idealismo de la personalidad.

2. **Finlandia:** *G. J. Hartmann* († 1809); *Eino Kaila* (nac. 1890): física y gnoseología.

3. **Dinamarca:** *Sören Kierkegaard* ↗ [195]; *H. Höffding* (1843-1931): positivista.

4. **Noruega:** *Niels Treschow* († 1833): teoría individualista de la evolución; *Monrad* († 1897): hegeliano; *A. Aall* (nac. 1867): historia de la religión y de la filosofía.

5. **Holanda:** *Opzomer* († 1892): empirismo; *Bolland* († 1922): caudillo del movimiento hegeliano; *G. Heymans* (nac. 1857): criticismo; *Van der Leeuw:* criticismo.

6. **Checoeslovaquia:** *A. Smetana* († 1851): filosofía hegeliana de la naturaleza; *T. G. Masaryk* (1850-1937): amalgama de positivismo y religiosidad místicas. *Obras:* Modern Man and Religion, Londres 1938 (bibliografía en B. JAKOVENKO: *La bibliografía de T. G. Masaryk*, Praga 1935).

7. **Polonia:** Cultivo de la filosofía católica en la universidad católica de Lublin; *Morawski*, *Michalski* y otros.

Positivismo: Sniadecki († 1830).

Positivismo polaco: Wronski († 1853).

Escuela de Lwów: analítica del pensamiento: *Twardowski* (nac. 1866): fundador; *Jan Lukasiewicz* (1878-1956): fundador de la lógica plurivalente.

8. **Hungría:** *K. Böhm* († 1911): criticismo positivo; «El hombre y su mundo»; *Beöthy:* «Lo trágico»; *Palágyis:* «El espacio-tiempo como principio de las cosas»; *B. v. Brandenstein:* metafísica teísta ↗ [210 bis]; *Akos Pauler* (nac. 1876): inspirado en Aristóteles, Leibniz, Bolzano y Husserl. *Obras:* Einleitung in die Philosophie, 1920; Logik, 1925.

